



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2007

**'Ausdruck' im Mittelalter : Zu einem übersehenen Begriff : Mit
Überlegungen zu einer emphatischen Ästhetik der Mystik**

Köbele, Susanne

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-93261>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Köbele, Susanne (2007). 'Ausdruck' im Mittelalter : Zu einem übersehenen Begriff : Mit Überlegungen zu einer emphatischen Ästhetik der Mystik. In: Braun, Manuel; Young, Christopher. Das fremde Schöne : Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters. Berlin: Walter de Gruyter GmbH Co. KG, 61-90.

SUSANNE KÖBELE (Universität Erlangen)

„Ausdruck“ im Mittelalter? Zur Geschichte eines übersehenen Begriffs

Mit Überlegungen zu einer ‚emphatischen Ästhetik‘ der Mystik

„Expression“ (Modern German: „Ausdruck“), a central term in modern aesthetics, was coined by medieval mysticism (*ízttrú*). Scholarship has not yet examined its evolution because it has held it to be irrelevant for the history of aesthetics. This chapter has two goals. First, it traces the historical semantics of „Ausdruck“ in medieval mysticism. This conceptual history leads to a deliberation of „Ausdrucks“ fundamental polarity. Second, the central thesis is proposed that mystical speculation on „Ausdruck“ is not purely discursive. It is not fully absorbed by theological metaphysics but has aesthetic consequences which, the chapter suggests, can be explained via the concept of „emphasis“ (Emphase). The chapter demonstrates that the mystical idea of an „immediate self-expression“ of the truth breaks through into textual aesthetics and shows this via the special case of Eckhart, whose emphatic self-presentation had momentous consequences historically and in the history of aesthetics.

Die Geschichte des Begriffs „Ausdruck“ ist „eine Geschichte mit extremen Konturen“.¹ Das Mittelalter kommt in ihr nicht vor. Konsultiert man einschlägige Überblicksdarstellungen, die über die historische Semantik von „Ausdruck“ informieren, ist man mit einer grundsätzlichen Asymmetrie konfrontiert. Während die lateinische Antike und, mit steigender Frequenz, die Spätantike mit einer ganzen Reihe verschiedener Verwendungskontexte von lateinisch *expressio*² zur Sprache kommen – genannt sind die Rhetorik (Ausdruck als sprachliche Umsetzung von Gedanken), die Wahrneh-

1 HANS ULRICH GUMBRECHT: Art. „Ausdruck“. In: Ästhetische Grundbegriffe, Bd. 1. Hrsg. von KARLHEINZ BARCK u. a., Stuttgart, Weimar 2000, S. 416–431, hier S. 416.

2 Vgl. J[AKOB] H. J[OSEF] SCHNEIDER: Art. „Expressio“. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 3. Hrsg. von GERT UEDING, Tübingen 1996, Sp. 160–163.

mungspsychologie (Ausdruck als Transformation von Sinneseindrücken), die Physiognomik (Gesichtszüge als Ausdruck von Charakter), die Musiktheorie (Musik als ‚tonsprachlicher‘ Ausdruck von Affekten), die Sprachphilosophie (Worte als Ausdruck von Dingen bzw. Bedeutungen) –, wird das Mittelalter übersprungen. Man begnügt sich mit einem flüchtigen Hinweis auf die Prägung des Begriffs *uſtruc* in der mittelalterlichen Mystik, wobei ein einziger, von Untersuchung zu Untersuchung weitergereichter Beleg die Last der These tragen muss, der mittelalterliche ‚Ausdrucks‘-Begriff sei auf die neuplatonische Metaphysik festgelegt. Exemplarisch für diese Einschätzung kann das Folgende gelten: „Im Deutschen erscheint das Wort ‚A[usdruck]‘ zuerst bei den spätmittelhochdeutschen Mystikern als *uſtruc* und weist hier auf neuplatonische Begriffsbildung der Urbild-Abbild-Relation zurück“.³ Noch der im Jahr 2000 erschienene Artikel ‚Ausdruck‘ im Lexikon „Ästhetische Grundbegriffe“ argumentiert in diesem Sinn mit einer Lücke. Das Vorkommen des Begriffs ‚Ausdruck‘ im Mittelalter sei „marginal und unspezifisch“.⁴ Überraschend ist in diesem Artikel allenfalls, dass die Vorstellung eines historischen Bruchs mit einem Zitat von JACOB und WILHELM GRIMM begründet ist, die im ‚Ausdrucks‘-Artikel ihres „Deutschen Wörterbuchs“⁵ eine absolute Epochenschwelle behaupten – der ‚Ausdrucks‘-Begriff sei erst im 18. Jahrhundert ‚entsprungen‘ – und die Umorientierung der Ästhetik vom Paradigma ‚Nachahmung‘ auf das wirkungsrhetorisch bzw. genieästhetisch akzentuierte Paradigma ‚Ausdruck‘ mit Einträgen von Herder bis Jean Paul umso reicher belegen. Von Einzeluntersuchungen zum ‚Ausdrucks‘-Konzept in der italienischen Renaissance abgesehen,⁶ beansprucht denn auch den weitaus größten Teil des Forschungsinteresses das 18. Jahrhundert, in dessen Verlauf ‚Ausdruck‘ zu einem Zentralbegriff der sich formierenden philosophischen Ästhetik wird. Die restliche Aufmerksamkeit der Forschung verteilt sich auf Transformationen des ‚Ausdrucks‘-Begriffs in den Spezialdiskursen der Neuzeit, auf psychologisch, hermeneutisch, kulturanthropologisch transformierte ‚Ausdrucks‘-Konzepte des 19. und 20. Jahrhunderts, darunter so verschiedene semiotisch-symboltheoretisch oder linguistisch orientierte Entwürfe

3 So G[IORGIO] TONELLI/B[ERNST] FICHTNER/R[OLF] KIRCHHOFF: Art. ‚Ausdruck‘. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1. Hrsg. von GERHARD RITTER, Darmstadt 1971, Sp. 653–662, hier FICHTNER, Sp. 655.

4 GUMBRECHT (Anm. 1), S. 418.

5 Dazu JACOB UND WILHELM GRIMM: s. v. ‚Ausdruck‘. In: DIES.: Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig 1854, Sp. 846f., hier Sp. 846: „m. enuntiatio, significatio, ein heute sehr gangbares, doch erst im 18. jh. entsprungenes wort, dem auch kein nnl. *uſdruck* entspricht“. Vgl. auch DIES.: s. v. ‚Ausdrückung‘, Sp. 848.

6 Vgl. MOSHE BARASCH: Ausdruck in der italienischen Kunsttheorie der Renaissance. In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 12 (1967), S. 33–69.

einer ‚Ausdrucksfunktion‘ von Sprache wie die von ERNST CASSIRER⁷ oder KARL BÜHLER,⁸ insgesamt mit steigender Tendenz zu einer (sei es theoretischen, sei es umgangssprachlich diffusen) universalen Entgrenzung des Begriffs. Heute hat der Begriff ‚Ausdruck‘ einen so weiten Umfang, dass er für jeglichen produktiven Äußerungsakt eintreten kann, alltagssprachlich (er drückt sich unklar aus) wie fachsprachlich; seine maximale semantische Extension hat er in der philosophischen Anthropologie erreicht, die von einem grundsätzlichen ‚Ausdrucksbedürfnis des Menschen‘ ausgeht.⁹ Die Überlappung allgemeiner und spezifischer (ontologischer, sprach-, kunst- und wahrnehmungstheoretischer) Bedeutungen dieses Begriffs macht ihn „einerseits zu einem potentiellen Universalbegriff und erklärt andererseits seine intensiven Affinitäten zu spezifischen historischen und kulturellen Situationen“.¹⁰

Das war der Befund, der mich, was die Forschungssituation zum ‚Ausdruck‘ im Mittelalter angeht, irritiert hat. Welchen Kontext sollen wir für den stereotyp angeführten ‚neuplatonisch‘ gefüllten ‚Ausdrucks‘-Begriff der Mystik ansetzen? Ist der Begriffsgebrauch im Mittelalter tatsächlich so homogen, ‚Ausdruck‘ also ästhetikgeschichtlich irrelevant? Wie interpretieren wir die Lücke zwischen der Spätantike und dem 18. Jahrhundert? Ist sie signifikant oder zufällig oder nur unsere Fehleinstellung? Natürlich liegt die Vorstellung eines historischen Bruchs nahe. Auf den ersten Blick führt vom substanzontologisch besetzten mittelalterlichen ‚Ausdruck‘ kein Weg zum subjektzentrierten, autonomieästhetisch reformulierten ‚Ausdrucks‘-Konzept der Neuzeit. Trotzdem scheint es mir nützlich, dieser extremen Spannung auf eine mittlere Ebene auszuweichen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich nämlich, dass ‚Ausdruck‘ quer durch die Epochen als in sich

7 Bei ERNST CASSIRER ist ‚Ausdruck‘ universalisiert zu einem Welterschließungsmodell. Programmatisch geht es darum, „die passive Welt der bloßen ‚Eindrücke‘, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen ‚Ausdrucks‘ umzubilden“ (Philosophie der symbolischen Formen, Tl. 1: Die Sprache, Darmstadt 1977, S. 12). CASSIRERS Grundbegriff der ‚Symbolisierung‘ soll die zwei Funktionen ‚Ausdruck‘ und ‚Begriff‘ als Zusammenspiel gegenläufiger Tendenzen verschränken: ‚Symbolische Repräsentation‘ ergebe sich als Wechsel zwischen der an den sinnlichen Eindruck gebundenen ‚Ausdrucksfunktion‘ und der an den Begriff gebundenen ‚Bedeutungsfunktion‘. Kritisch dazu JÜRGEN HABERMAS: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1997 (BS 1233), S. 9–40.

8 KARL BÜHLER: Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt, Jena 1933; DERS.: Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache, Jena 1934 (zu den drei Sprachfunktionen Darstellung, Appell, Ausdruck). Vgl. auch GÜNTHER W. MÜHLE/ALBERT WEL-LEK: Ausdruck, Darstellung, Gestaltung. In: Studium generale 5 (1952), S. 110–130.

9 Dazu im Überblick GERHARD ARLT: Philosophische Anthropologie, Stuttgart, Weimar 2001 (SM 334), S. 123–127, zum „Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit (Immanenz und Expressivität)“.

10 GUMBRECHT (Anm. 1), S. 417.

mehrdeutiges Modell diskutiert worden ist und auch im Mittelalter, bei aller substanzontologischen Fundierung, ästhetische Implikationen hat.

Die Bedeutung des ‚Ausdrucks‘-Begriffs liegt zwischen zwei Polen: Die Vorstellung spontaner ‚Ausdrucks‘-Unmittelbarkeit ist mit der Vermittlungs- und Repräsentations-Funktion von ‚Ausdruck‘ so eng verschränkt, dass das eine ins andere umschlagen kann. Diese Grundpolarität von ‚Ausdruck‘ lässt sich nicht auf eine invariante Formel reduzieren. Schon für den Rhetorik-Kontext stößt man, außerhalb der historischen Opposition ‚Ausdrucksästhetik‘ versus ‚Mimesisästhetik‘, immer wieder darauf, dass die Pole sich gegeneinander verschieben können, ‚ausdrücken‘ also (wie ‚fingieren‘) eine Skala ausbilden und kontextabhängig auch die Bedeutung ‚nachahmen‘, ‚darstellen‘ mit abdecken kann. Sogar der konservative Gottsched gesteht zu, der Redner müsse bei „guter“ Imitatio „auch seinen eigenen Charakter, sein eigen Naturell ausdrücken“.¹¹ Und JOHANN ANDREAS FABRICIUS, obwohl er in alter Manier rhetorische Figuren klassifiziert, „eine lange reihe figuren, mit fürchterlichen nahmen [...] nach einander her zu zehlen“ sich veranlasst fühlt, ist dennoch offen für die neue Idee einer affektisch-natürlichen Erzeugung eben dieser Figuren: „Die regungen des willens druckt die natur fast [!] von selbst, und ohne zwang in der rede aus“.¹² Auch für mittelalterliche Texte müssen wir eine Ästhetik ansetzen, die weder aufgeht in ‚bloßer Rhetorik‘ noch in ‚reiner Expressivität‘. Umso unwahrscheinlicher, dass ‚Ausdruck‘ im Mittelalter auf ein einziges historisches Modell, einen pauschalen Neuplatonismus, festgelegt werden kann. Die Schwierigkeit wächst, wenn man einbezieht, dass ‚Ausdruck‘ – ähnlich wie ‚Fiktionalität‘¹³ angst- und wunschbesetzt – im Sog ontologischer oder ideologischer Konzepte diskutiert und daher von Anfang an ambivalent

11 Im Kapitel „Von der Nachahmung“ seiner „Ausführlichen Redekunst“ (1736); zitiert und kommentiert bei DIETMAR TILL: Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert, Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 91), S. 364. Vgl. ebd., S. 376–432: „*Ar-*Affekt–Ausdruck: Zur Problematik einer ‚antirhetorischen‘ Natur-‚Rhetorik‘“. Vage bleiben dagegen die Überlegungen von MARCUS OTTO: Ästhetische Wertschätzung. Bausteine zu einer Theorie des Ästhetischen, Berlin 1993, Tl. 2, Kap. 4: „Gefühl und Ausdruck“, S. 120–146.

12 JOHANN ANDREAS FABRICIUS: Philosophische Oratorie, Das ist: Vernünfftige anleitung zur gelehrten und galanten Beredsamkeit [...], Leipzig 1724, ND Kronberg i. Ts. 1974, S. 189f.

13 Zu dem seit längerem im Zentrum der Aufmerksamkeit der Literaturwissenschaft stehenden Fiktionalitätsproblem zuletzt ANDREAS KABLITZ: Kunst des Möglichen. Prolegomena zu einer Theorie der Fiktion. In: Poetica 35 (2003), S. 251–273, mit kritischem Bezug auf WOLFGANG ISER; sowie JAN-DIRK MÜLLER: Literarische und andere Spiele. Zum Fiktionalitätsproblem in vromoderner Literatur. In: Poetica 36 (2004), S. 281–311. Ein Forschungsüberblick müsste umfangreich sein. Konsensfähig scheint mir, dass Fiktionalität als graduelle pragmatische Kategorie aufzufassen ist. Wie eng und unübersichtlich ‚Ausdruck‘/ ‚Ausdrücklichkeit‘ und ‚Fiktionalität‘ einander zugeordnet werden, zeigt u.a. der Artikel ‚Fiktion‘ von KARLHEINZ STIERLE. In: Ästhetische Grundbegriffe (Anm. 1), Bd. 2 (2001), S. 380–428, hier S. 381: „Erst im Werk erhält das Fiktive seine höchste Konzentration und

bewertet worden ist: als ungedeckte Erfindung ebenso geächtet wie als wahrheitsfähige, von Wirklichkeit entlastende Kategorie geschätzt.¹⁴

Warum hat dann aber die „Ausdrucks“-Forschung das Mittelalter so schnell und sicher übersprungen? Es könnte daran liegen, dass sich die (zumindest die von mir konsultierten) Abhandlungen alle explizit oder implizit auf einen prominenten Kronzeugen verlassen haben: auf HANS GEORG GADAMER, der seinem Buch „Wahrheit und Methode“ einen anregenden, aber in Andeutungen fortschreitenden Exkurs mit dem Titel „Zum Begriff des Ausdrucks“¹⁵ angehängt hat. Das Mittelalter berücksichtigt er mit einem knappen Satz: „Das Wort Ausdruck [...] hat [...] im Deutschen eine erste frühe Geschichte im Sprachgebrauch der Mystik und weist damit auf neuplatonische Begriffsbildung zurück, die als solche noch zu erforschen wäre“.¹⁶ Die von GADAMER improvisierte These hat die Forschung, wie unschwer zu sehen ist, unverändert weitertransportiert. Dass die Erforschung von „Ausdruck“ im Mittelalter ein Desiderat sei, gilt nach wie vor.

Diese Lücke kann meine Skizze nicht ausfüllen. Noch ganz vorläufig, ist sie nicht mehr als ein Exkurs zu einem Exkurs: ein erster Schritt zur Auffüllung des Desiderats, zugleich ein Einspruch gegen die seit GADAMER gängige Auffassung vom pauschal „neuplatonisch“ geprägten mittelalterlichen „Ausdrucks“-Begriff, Einspruch aber auch gegen die überraschend abweichende neue These, dass „in der mittelalterlichen Kultur offenbar nicht einmal die Autoren der Mystik (für deren diskursive Selbstinszenierung doch das Ausspielen subjektzentrierter Aporien des Mitteilens konstitutiv war) sich einen Begriff des Ausdrucks zu eigen machten“.¹⁷ Ist das

Ausdrücklichkeit, aber dadurch auch das zu seiner Entäußerung, zu seiner Evidenz strebende Imaginäre“.

- 14 Aufschlussreich in dieser Hinsicht ist die Abhandlung von GEORG LUKÁCS: Die Kunst als „Ausdruck“ und die Mitteilungsformen der Erlebniswirklichkeit. Aus dem Nachlaß veröffentlicht. In: Neue Hefte für Philosophie 5 (1973), S. 1–32. Vgl. dazu kritisch RÜDIGER BUBNER: Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik. In: Ebd., S. 38–73, hier S. 54–57, und FRIEDRICH VOLLHARDT: Literaturkritik und philosophische Ästhetik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert: Problemkonstellationen im Frühwerk von Georg Lukács (1910–1918). In: Literaturkritik – Anspruch und Wirklichkeit. DFG-Symposion 1989. Hrsg. von WILFRIED BARNER, Stuttgart 1990 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 12), S. 302–317 (zum mehrdeutigen „Form“-Begriff bei LUKÁCS).
- 15 HANS-GEORG GADAMER: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, S. 474–476.
- 16 GADAMER (Anm. 15), S. 474f.
- 17 So GUMBRECHT (Anm. 1), S. 417, der GADAMER ausdrücklich, aber ohne Argument zurückstellt: „Dagegen spricht Hans-Georg Gadamer in seinem Exkurs ‚Zum Begriff des Ausdrucks‘ in ‚Wahrheit und Methode‘ (1960) von einer ‚ersten frühen Geschichte‘ [des Begriffs Ausdruck, S. K.] im Sprachgebrauch der Mystik“. Auch SCHNEIDER (Anm. 2), Sp. 162, marginalisiert in seinen Ausführungen zur Rhetorik das Mittelalter: „Im lateinischen Mittelalter wird der Bedeutungsbereich von *E[xp]ressio* jedoch beschränkt auf den sprachlichen Ausdruck, die *enuntiatio* des Verbums“.

Vorkommen des Begriffs ‚Ausdruck‘ in der mittelalterlichen Mystik tatsächlich so „marginal und unspezifisch“?

Meine Gegenthese: Die Geschichte des mittelalterlichen ‚Ausdrucks‘-Begriffs beginnt mit einem Paukenschlag. Einer der einflussreichsten Gelehrten des Spätmittelalters, als Theologe, Kirchenpolitiker und Prediger gleichermaßen berühmt, hätte sich um ein Haar damit auf den Scheiterhaufen gebracht. Die Mystik prägt den Begriff *ústruc* nicht beiläufig und nicht zufällig. Im Gegenteil, mit hoher Komplexität und Konfliktintensität ist das ‚Ausdrucks‘-Problem in der Mystik etabliert, außerhalb von exemplarischer Nachahmung,¹⁸ trotzdem nicht ‚individuell-subjektiv‘, unabhängig von Relationen, trotzdem nicht ‚autonom‘. Auf eine neuplatonische Bild-Abbild-Metaphysik lässt es sich schon deswegen nicht reduzieren, weil gerade beim (so weit ich sehe) ersten Auftreten des Begriffs eine Teilhabe-Metaphysik ganz grundsätzlich übersprungen wird mit dem Anspruch auf einen emphatischen Modus von Unmittelbarkeit.

Wenn ich im Folgenden versuche, einen Schlüsselbegriff der neuzeitlichen Ästhetik auf die Situation des Mittelalters zu beziehen, gehe ich davon aus, dass auch die mittelalterliche ‚Ausdrucks‘-Spekulation von der ontologischen Ebene aus auf die ästhetische Ebene durchlässig wird. Unter der Voraussetzung, dass die religiöse und ästhetische Dimension von Texten auf komplizierte Weise gesondert und zugleich aufeinander bezogen sind, müssten sich über das ‚Ausdrucks‘-Paradigma eine Reihe von Grundproblemen auch der mittelalterlichen Ästhetik bündeln und historisch spezifisch machen lassen: innerhalb der Mystik, insofern der ‚Ausdrucks‘-Begriff dort offenbar ganz verschieden besetzt ist, aber auch außerhalb der Mystik, was ich in meinem begriffsgeschichtlich akzentuierten Beitrag nur noch andeuten kann.¹⁹

Ich setze an bei dem Zitat, das die eingangs genannten Untersuchungen als Beleg für die Erfindung des deutschen Wortes ‚Ausdruck‘ in der Mystik anzuführen pflegen. Es handelt sich um eine Stelle aus dem *Heiligenleben* Hermanns von Fritzlar aus der Mitte des 14. Jahrhunderts (I). Auf einen anderen, bereits um ein halbes Jahrhundert älteren ‚Ausdrucks‘-Beleg bin ich in einer Predigt Meister Eckharts gestoßen. Eckhart fasst ‚Ausdruck‘ an einem äußersten Punkt, den Begriff durchbrechend, aber nicht preisgebend, und verwickelt sich mit seiner Position in einen der spektakulärsten

18 Vgl. FABRICIUS (Anm. 12), S. 142: „von dem ausdruck der gedanken“: „Da sich alles unserm verstande durch äusserliche sinnliche zeichen darstellt, und durch selbige in uns gedanken und neigungen erregt, so können wir auch alles, so bald uns nur solche sinnliche zeichen bekannt werden, ausdrucken. Die gantze natur druckt sich selbst durch sinnliche zeichen aus und die mahlerey folgt ihrer art, durch nachmachung der an ihr befindlichen zeichen“.

19 Erst eine breit angelegte historisch-systematische Differenzierung käme für diese Fragen auf festeren Boden. Die Materialbasis müsste bis in die Frühe Neuzeit erweitert und auf andere Textgattungen ausgedehnt werden, was ich hier nicht leisten kann.

Ketzerprozesse des Mittelalters. Erst retrospektiv wird sichtbar, dass der jüngere Beleg (Hermann von Fritzlar) Eckharts aufsehenerregende Totalisierung des Begriffs zurücknimmt, eine Tendenz, die sich für andere Texte des Spätmittelalters, auch und gerade im Umkreis Eckharts, bestätigt (II). Auf der Suche nach einer Objekt- und Metaebene übergreifenden Kategorie, die die Transformation religiöser Gehalte und Sprechweisen genauer erfassen könnte, bin ich auf den Begriff der *locutio emphatica* gestoßen. Mit seiner Hilfe lässt sich klären, dass die metaphysische (trinitäts- und schöpfungstheologische) „Ausdrucks“-Spekulation der Mystik die Ästhetik der Texte mitbestimmt (III). Meine Schlussüberlegungen berühren sich mit Fragen, die auch BURKHARD HASEBRINK, NIKLAUS LARGIER und CHRISTIAN KIENING (in diesem Band) aufwerfen: Inwiefern und wie weit strahlt die christliche (im engeren Sinn: mystische) Ästhetik aus in weltliche Literatur, sei es als Ästhetik der „schönen Klage“ oder „ästhetischen Erziehung der Sinne“, sei es als „Ästhetik des Liebestods“, sei es, wie in meiner Sicht, als emphatische Ästhetik „unmittelbaren Selbstausdrucks“. Für die Frage, wie die „süße“ Einheits-Emphase der Mystik sich in außerreligiösen literarischen Diskursen umsetzt, leistet mein Beitrag nur eine Vorarbeit. Im günstigsten Fall hätte er eine Ebene hergestellt, von der aus die Bedingungen der Transformierbarkeit religiösen (Sprach- und Bedeutungs-)Potentials geklärt werden könnten.

I. Unter Verdacht: *valscher ûztruc*

Um die Mitte des 14. Jahrhunderts hat Hermann von Fritzlar, ein offensichtlich in enger Verbindung zu den Erfurter Mystikerkreisen stehender Laie, eine kompilatorische Sammlung von Heiligenleben und mystischen Predigten verfasst.²⁰ Eine dieser Geschichten (Nr. 40: *Des heiligen krûzes tac alsô iz funden wart*, S. 126–130) schließt ab mit traktathaften Bemerkungen über die Seele als *imago trinitatis*. Das Publikum wird auf das spekulative Thema vorbereitet mit dem Hinweis: *Nu merket ein wêninc vornunftiges dinges* (S. 129,6). Im Verlauf dieser Überlegungen fällt dann der Begriff *ûztruc*, eben der Beleg, den die Forschung, wie eingangs referiert, für die Neuprägung des Begriffs „Ausdruck“ in der Mystik veranschlagt hat.

Prüfen wir den Kontext der Stelle. Zu Beginn des Abschnitts setzt Hermann von Fritzlar, Augustinus zitierend, die Vernunft als „Wächterin“ über

20 *Das Heiligenleben*. In: Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Bd. 1: Hermann von Fritzlar, Nicolaus von Strassburg, David von Augsburg. Hrsg. von FRANZ PFEIFFER, Leipzig 1845. Dazu W[ILFRIED] WERNER/K[URT] RUH: Art. „Hermann von Fritzlar“. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 3. Hrsg. von KURT RUH, 2., völlig neu bearbeitete Aufl., Berlin, New York 1981, Sp. 1055–1059.

die Seelenkräfte ein. Den herausragend privilegierten Status der Vernunft begründet er mit drei „Geschenken“ der göttlichen Trinität: Der Vater beschenke die Vernunft mit dem „ursprünglichen Licht“, in dem sie sich erkennen („erleuchten“) könne: *ein ursprungelich licht zu irlüchtene alle vornunft* (S. 129,21f.). Der Sohn beschenke sie mit der Fähigkeit, zwischen der „reinen“ (*lúter*) Wahrheit und dem Irrtum zu unterscheiden:

van di memôrje und di phantasie und di bildende kraft di mugen wol valsche bilde wirken und valschen ûztruc haben und valsche glösen vinden, aber di wære vornunft [...] ist alle zît volgende dem ewigen worte daz si ist regirende. Dar umme mac si nicht irren (S. 129,28–33).

denn die Erinnerung und die Imagination und die formende Kraft können durchaus falsche Bilder erzeugen und falschen Ausdruck geben und falsche Erklärungen erfinden, aber die wahre Vernunft [...] folgt beständig dem ewigen Wort, das sie lenkt. Daher kann sie nicht irren.

Der heilige Geist schließlich schenke der Vernunft *ein sicher wirken* (S. 129, 34), indem er sie zur Wahrheitsliebe „entzünde“.

Damit ist klar: In der zitierten Passage steht ‚Ausdruck‘ im Kontext augustinischer *imago-trinitatis*-Spekulation. Der Begriff trägt einen Negativakzent: *valscher ûztruc*. Mit Augustinus und dessen Theorie der göttlich illuminierten Vernunft wehrt Hermann von Fritzlar den Verdacht ab, dass die menschliche Seele – die Seelenkräfte Erinnerung (*memôrje*) und Imagination (*phantasie*) – sich selbst dasjenige schaffe (*bilde*) und erfinde (*vinde*), wovon sie zehrt. ‚Ausdruck‘, im zitierten Satz genau in der Mitte platziert zwischen Repräsentatio (*bilde*) und Significatio (*glösen*), steht unter Illusions- und Irrtumsverdacht. Dem „falschen Ausdruck“ korrespondiert jedoch nirgends ein „wahrer Ausdruck“, sondern, asymmetrisch dazu, die „wahre Vernunft“ und „reine (*lúter*) Wahrheit“. Nur die göttlich inspirierte Vernunft, bekräftigt Hermann zum Schluss, könne diese reine Wahrheit von illusionären Phantasie- und Erinnerungsbildern unterscheiden (von *irrunge*, *valscheit*, *wân*, *zûwêl*, S. 129,38).

Auch wenn ‚Ausdruck‘ bei Hermann von Fritzlar eindeutig auf einen Negativaspekt von Repräsentation eingeschränkt ist, kann die Stelle trotzdem unseren Blick für unterschiedliche Implikationen des Begriffs schärfen. Ich gebe im Folgenden einen ersten Überblick über nahe liegende Aspekte von ‚Ausdruck‘, bevor dann ein zweiter Autor (Eckhart) zur Sprache kommen soll.

Zu ‚Ausdruck‘/lateinisch *expressio* gehört im Kern die Vorstellung ‚etwas (durch den Einsatz von Kraft) ausdrücken‘, z. B. Früchte oder einen Schwamm, oder, *sensu translato* (und noch bei Jean Paul): „sein herz ausdrücken“.²¹ Aus-

21 JACOB UND WILHELM GRIMM: s.v. ‚Ausdrücken‘. In: DIES.: Deutsches Wörterbuch (Anm. 5), Sp. 847f., hier Sp. 848.

druck gilt aber auch als jene bleibende Form, die beim Abdruck eines Siegels bzw. Prägestempels zurückbleibt, hier mit dem Korrespondenzbegriff ‚Eindruck‘, ‚Einprägung‘ (lateinisch *impressio*, z. B. *imago nummorum*). Der erste Fall, Ausdruck als ‚Herauspressen‘, ist der aktive Aspekt (ein Vorgangsbegriff),²² der zweite, Ausdruck als ‚geprägtes Bild‘, der passive Aspekt des Begriffs (das Resultat). Für beide Vorstellungskontexte sind jeweils Widerstände eines Mediums angesetzt, die überwunden werden müssen,²³ anders als bei bildparallelen Vorstellungen des ‚Ausfließens‘, ‚Ausblühens‘, ‚Spiegeln‘. Das sollten wir im Auge behalten.

Im übertragenen Sinn ist ‚Ausdruck‘, wie einleitend angesprochen, seit der klassischen Antike in ganz verschiedenen Diskursen eingesetzt worden: u. a. für wahrnehmungspsychologische, rhetorisch-sprachphilosophische, theater- und musiktheoretische sowie theologische Zusammenhänge. Kontextübergreifend ergeben sich fünf Bezugsfelder von ‚Ausdruck‘:

1. von Wirklichkeit,
2. von Wahrheit,
3. von Innerem (von Seele, Herz, Natur[ell], Affekt, Gedanken),
4. von Inhalt (*materia*),
5. von Eigentlichem (eigentlich Gemeintem).

Nach diesem groben Raster dominieren für den übertragenen Begriffsgebrauch von ‚Ausdruck‘ die Aspekte (1) ‚formen/bilden‘: *conformare*, (2) ‚nach außen bringen/zeigen‘: *demonstrare*, (3) ‚bezeichnen‘: *significare*, und schon dieser erste Überblick auf der Basis der lateinischen Begriffstradition macht das besondere Spannungsfeld erkennbar, das den ‚Ausdrucks‘-Begriff kennzeichnet: die gleitende Synonymik zwischen den Polen Repräsentation (*significatio*) und Präsenz (*manifestatio*). Wie breit die Skala ist, zeigt die Reihe der lateinischen Parallelbegriffe, die den Verwendungszusammenhang von *expressio* differenzieren, ausgehend von einem zweischichtigen Repräsentationsmodell, fortschreitend über neutrales ‚Zeigen‘ bis hin zu Offenbarung und Evidenz (‚Sich zeigen‘): *repraesentatio*, *significatio*, *praefiguratio*, *explicatio*, *demonstratio*, *manifestatio*.²⁴

Für den oben zitierten Beleg bei Hermann von Fritzlar lassen sich alle fünf Kriterien dieser einfachen Typologie (negativ) in Anschlag bringen:

22 Mit reichen Belegen dokumentiert in: s. v. ‚expressio. A‘. In: Thesaurus Linguae Latinae als actio vel modus exprimendi, Bd. 5, Leipzig 1931–1953, Sp. 1779–1781.

23 Vgl. die Formulierungen „seine Ichheit in der Musik heraustreiben“, „aus [...] der Brust stoßen“ von Schubart und Herder, zitiert s. v. ‚Ausdruck‘. In: Riemann Musiklexikon. Sachteil. Hrsg. von HANS HEINRICH EGGBRECHT, Mainz¹² 1967, S. 65–67, hier S. 66.

24 Belege für diese Aspektvervielfältigung des Begriffs *expressio* im Thesaurus (Anm. 22). Bei LORENZ DIEFENBACH sind dagegen nur *expressus* und *exprimere* aufgenommen, nicht aber *expressio* (Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis, Frankfurt a. M. 1857, S. 219).

Wenn ‚Ausdruck‘ als unwirkliches, falsches inneres Bild begegnet, das die ‚eigentliche‘ Wahrheit verfehlt, ist seine Semantik eindeutig festgelegt.

Doch wir müssen einkalkulieren, dass die genannten Parameter historisch in ganz unterschiedlicher Weise zum Problem werden. Und, worüber die stabile Negativeinschätzung von ‚Ausdruck‘ bei Hermann von Fritzlar hinwegtäuschen könnte, sie sind eben auch spannungsreich systematisch aufeinander bezogen. In dieser Sicht wird ‚Ausdruck‘ ein komplexes Interferenzphänomen: ein unsicherer Modus zwischen Nachahmung („Vorfinden“) und Herstellung („Erfinden“). Doppelt ungreifbar würde diese Interferenz dann, wenn sich – wie in der Literatur – mindestens zwei Ausdrucksunmittelbarkeits-Ansprüche überlagern: der Ausdruck des dargestellten und der des darstellenden Subjekts (des Autors, des Sängers), und beide ‚Ich‘ sagen, zumal beide einer evokativen und zugleich signifikativen Dimension von Sprache ausgesetzt sind – eine dritte komplizierte Brechung.²⁵ Vergleichbar sind bei Musikaufführungen die Subjektivität des Komponisten und die des Vortragenden auf schwer greifbare Weise miteinander vermittelt. Natürlich, sagt THEODOR W. ADORNO im Kapitel „Schein und Ausdruck“ seiner „Ästhetischen Theorie“,²⁶ fordern musikalische Vortragsbezeichnungen wie ‚mit Ausdruck‘ (*espressivo*) oder Satzbezeichnungen wie *Largo desolato*, *Presto delirando*, *Allegro misterioso* keine spezifischen seelischen Inhalte, auch nicht das ‚Im fröhlichen Ton‘ Komponierte. Was dabei herauskäme, nennt ADORNO verächtlich „Vulgärinnerlichkeit“.²⁷ ‚Ausdruck‘ zielt gerade nicht auf die reine Durchsichtigkeit und Autonomie des Subjekts, vielmehr aufs „Transsubjektive“.²⁸ Für dessen Komplexität ist u. a. die unhintergehbare Metaphorizität analytischer Beschreibung von Stil ein sicheres Indiz („geblümt“, „rauh“, „süß“). Aus alldem folgt, dass es für die Rekonstruktion des Begriffsgebrauchs von ‚Ausdruck‘ darauf ankommt, die historische und systematische Perspektive möglichst eng zu verklammern. Nur in dieser Doppelperspektive lässt sich die Gefahr eines anachronistisch an der Moderne abgelesenen Begriffs von ‚Ausdruck‘ vermeiden

25 Die Gefahr anachronistischer Projektion romantischer Vorstellungen („unmittelbarer Ausdruck individuellen Gefühls“) auf Dichtung, die im Horizont einer *imitatio*-Poetik entstanden ist, liegt nah. Auch wenn jeder der vier Begriffe in Anführungszeichen gesetzt wird, wirft man die Probleme nicht ab. Zum ‚Authentizitäts‘-Problem im Minnesang zuletzt JAN-DIRK MÜLLER: Die Fiktion höfischer Liebe und die Fiktionalität des Minnesangs. In: Text und Handeln. Zum kommunikativen Ort von Minnesang und antiker Lyrik. Hrsg. von ALBRECHT HAUSMANN, Heidelberg 2004 (Beihefte zum Euphorion 46), S. 47–64, insbesondere in Auseinandersetzung mit HARALD HAERLAND: Hohe Minne. Zur Beschreibung der Minnekanzone, Berlin 2000 (Beihefte zur ZfdPh 10); dazu kritisch die Rezension von ALBRECHT HAUSMANN. In: ZfdA 131 (2002), S. 523–529.

26 THEODOR W. ADORNO: Ästhetische Theorie. Hrsg. von GRETTEL ADORNO/ROLF TIEDERMANN, Frankfurt a. M. 1973 (stw 2), S. 154–179.

27 ADORNO (Anm. 26), S. 163.

28 ADORNO (Anm. 26), S. 170.

und umgekehrt einer Marginalisierung des mittelalterlichen „Ausdrucks“-Konzepts vorbeugen.

Halten wir vorerst fest: Selbst im Fall eindeutigen Begriffsgebrauchs wie bei Hermann von Fritzlar, der „Ausdruck“ als Negativbegriff im augustini-schen Kontext trinitarischer Psychologie einsetzt, überlagern sich verschie-dene Begriffs-Aspekte. Zu „Ausdruck“ gehört eine grundlegende Polarität, weswegen ich die oben genannten fünf Kriterien noch einmal aufnehme und in dynamische Relationen umformuliere. Den Begriff „Ausdruck“ als ambivalentes Modell der Vermittlung von Unmittelbarkeit kennzeichnen die folgenden Spannungsverhältnisse:

1. authentisch-unauthentisch (Wirklichkeitsbezug),
2. wahr-falsch (Wahrheitsbezug),
3. innen-außen (Raumbeziehung),
4. *forma-materia* (Form-Inhalts-Relation),
5. wörtlich-übertragen (Bezeichnungsrelation).

Darüber hinaus hat sich gezeigt: Zum aspektheterogenen Begriff „Ausdruck“ gehört erstens die Implikation des Vorgangshaften. So ist im Deut-schen noch goethezeitlich „Ausdrückung“ äquivalent mit „Ausdruck“ (Les-sings ‚verliebte Ausdrückungen‘).²⁹ Zu „Ausdruck“ gehört zweitens die Implikation des Resultathaften, des Resultats von ‚Einprägung‘. In diesem Sinn ist „Ausdruck“ (*expressio*) auch das ‚Ausgedrückte‘, die ‚Äußerung‘ (*expressum, dictio*); Meister Eckhart prägt für den Parallelbegriff ‚Eindruck‘ so-gar das resultative Abstraktum *ingedrücktheit* (s. u.). Drittens und selbstbe-züglich gehört zu „Ausdruck“ die Implikation einer Qualität: etwas ‚mit Ausdruck‘ (oder ‚Nachdruck‘) ausdrücken (*expresse loqui*).

Bis jetzt noch nicht zur Sprache gekommen ist eine Besonderheit des „Ausdrucks“-Begriffs, die für den folgenden Eckhart-Beleg von entschei-dender Bedeutung sein wird: die Doppelperspektive von Transitivität (ich drücke etwas aus: ein Referenzobjekt)³⁰ und Reflexivität (ich drücke mich aus: Selbstreferenz). Damit steht das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung selbst auf dem Spiel.

29 Vgl. JACOB UND WILHELM GRIMM: s. v. „Ausdruck“ (Anm. 5); *uzdruckung* und *indruckunge* sind jeweils belegt bei DIEFENBACH (Anm. 24).

30 Vgl. im trinitätstheologischen Kontext: *Trina quippe confessio dei trinitatem exprimit [...] sanctus sanctus sanctus* (Peter Abaelard: *Theologia Summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina. Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von URSULA NIGGLI, Hamburg ³1997 [Philosophische Bibliothek 395], I,3,10f., S. 12). Die dreifache Anrufung Gottes durch die Seraphim sei „Ausdruck“ der göttlichen Trinität.

II. ‚Selbstaussdruck‘ (*expressio sui ipsius*): Eckharts Predigt Nr. 16a

Auch wenn Hermann von Fritzlar seine Texte unter dem Eindruck Eckharts formuliert – die Vorstellung der Gottes-Geburt in der Seele kehrt im *Heiligenleben* immer wieder –, kann die Eckhart-Nähe die kategoriale Differenz im Begriffsgebrauch nicht verdecken. Darum soll es im Folgenden gehen.

Eckharts Werk verkörpert programmatisch eine Konkordanz von Philosophie und christlicher Heilslehre, genau an der Schnittstelle angesiedelt zwischen Laienfrömmigkeit, monastischer Spiritualität und spekulativer Universitätstheologie. Seine volkssprachlichen Predigten besprechen subtile Themen mit einer geradezu verblüffenden Unabhängigkeit (andere kritisieren: Rücksichtslosigkeit) gegenüber der Verstehenskapazität des Publikums. Eckharts Mittelpunktsthema ist die Einheit der Seele mit Gott. Eine besonders komplizierte und, wenn Einheit steigerbar wäre, besonders einheitszentrierte Predigt ist Nr. 16, die sich im Ausgang von dem Schriftwort *Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso* (Sir 50,10: „Wie ein festes Gefäß aus Gold, das geschmückt ist mit Edelsteinen aller Art“) einer ausführlichen Bildspekulation widmet. Ein Londoner Fragment³¹ dieser Predigt (Nr. 16a), auf das ich mich hier beschränke, verwendet mehrfach den Begriff ‚Ausdruck‘; der Volltext in der entsprechenden Passage greift dagegen auf den ‚Bild‘-Begriff zurück.

Eckharts Predigtfragment Nr. 16a setzt ein mit der Erläuterung des Unterschieds zwischen materiellen und geistigen Dingen: Bei geistigen Dingen *dat een es emmer in den anderen; dat daer ontfacet, dat es dat daer ontfangen wert, want en ontfacet niet dan hē seluen* (S. 258,5–8; „ist immer das eine in dem andern; was da empfängt, das ist <dasselbe>, was da empfangen wird, denn es empfängt nichts als sich selbst“). Hinter der Formulierung „emp-

31 Das Textstück, bei JOSEF QUINT als Predigt Nr. 16a abgedruckt (Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke, Abt. I: Die deutschen Werke. Hrsg. und übersetzt von JOSEF QUINT, Bd. 1: Predigten, Stuttgart 1958, S. 257–260 [= DW 1]), ist Fragment (British Museum Egerton 2188 f. 104^v) einer Predigt, die – bei QUINT als Nr. 16b abgedruckt (S. 261–276) – vollständig in sieben Handschriften und im Basler Taulerdruck überliefert ist. Dieses Fragment weist genaue Übereinstimmungen mit den Prozessunterlagen auf (dem Exzerpt des Proc. Col. I n. 62. In: Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke, Abt. II: Die lateinischen Werke. Hrsg. LORIS STURLESE, Bd. 5, Stuttgart 1988ff., S. 220f. [= LW 5]), genauere als der entsprechende Abschnitt aus Predigt Nr. 16b. Dazu NIKLAS LARGIER: Kommentar. In: Meister Eckhart: Werke. Hrsg. von DEMS., Bd. 1, Frankfurt a. M. 1993 (Bibliothek deutscher Klassiker 91), S. 713–1106, hier S. 903–912; vgl. auch LORIS STURLESE: Mystik und Philosophie in der Bildlehre Meister Eckharts. Eine Lektüre von Pred. 16a Quint. In: Fs. Walter Haug und Burghart Wachinger, Bd. 1. Hrsg. von JOHANNES JANOTA u. a., Tübingen 1992, S. 349–361; SUSANNE KÖBELE: Predigt 16b: *Quasi vas auri solidum*. In: Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Hrsg. von GEORG STEER/LORIS STURLESE, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 43–74.

fängt nichts als sich selbst“, die den Gegensatz von Aktivität und Passivität, Subjekt und Objekt zum Verschwinden bringt, steht das Modell der Selbstvermittlung des Absoluten. Dieses Modell überträgt Eckhart im Folgenden auf das Verhältnis von Seele und Gott. „Das ist schwierig (*subtijl*)“, unterbricht er sich: „Aber wer das versteht, dem ist genug gepredigt“ (S. 258,9f.). Sein Thema erhebt also den Anspruch auf ein Ganzes. Eckhart formuliert es so: Das „nichts als sich selbst empfangende“ Bild der Seele sei „Ausdruck seiner selbst, ohne Willen und ohne Erkenntnis“. Jenseits der Differenzierung der Seelenkräfte (*voluntas, intellectus*), jenseits einer Ursprungs- und Ähnlichkeitsbeziehung sei es unmittelbarer Ausdruck seiner selbst: *der meesterre sijn vele, die willen, dat dit beelde si ute geboren van wille ende van bekentenissen, ende des en es niet; maer ic spreke, dat dit beelde si een uutdruc sijns selfs sunder wille ende sunder bekentenisse* (S. 258,12–259,1; „Der Meister gibt es viele, die der Ansicht sind, daß dieses Bild vom Willen und von der Erkenntnis ausgeborn sei, dem <aber> ist nicht so; ich sage vielmehr, daß dieses Bild ein Ausdruck seiner selbst ohne Willen und ohne Erkenntnis sei“).³² Gott gebäre sich selbst in der Seele, wie umgekehrt die Seele „sich selbst empfängt“. Diese Aussage, mit der Eckhart auffällig von der Tradition abrückt („Ich sage vielmehr“), zielt auf eine Einheitsrelation: „reine“ Relationalität. Sie wird prompt zensiert.³³

Das Fragment bringt im Anschluss zwei Beispiele, zunächst einen Spiegelvergleich: „Man halte mir einen Spiegel vor, ob ich will oder nicht, ohne Willen und ohne Erkenntnis meiner selbst bilde ich mich im Spiegel ab“ (S. 259,2–5). Der Vergleich verläuft so:

Dieses Bild stammt nicht vom Spiegel, es stammt auch nicht von ihm selbst; dieses Bild gründet vielmehr allermeist in dem, von dem es sein Sein [*wesen*; die Zensoren übersetzen: *essential*] und seine Natur [*natur*; die Zensoren übersetzen: *natura*]³⁴ hat. Wenn der Spiegel von mir weg ist, so bilde ich mich nicht länger im Spiegel ab (*sonc beeldic mi niet langher in dem spiegel*), denn ich bin dieses Bild selber (*want ic ben dit beelde selue*) (S. 259,5–13).

Der Spiegel-Vergleich mündet also in eine Einheitsaussage, die den ‚Bild‘-Begriff an eine äußerste Grenze treibt mit der Formulierung „denn ich bin

32 Die Übersetzung hier und im Folgenden nach QUINT, S. 491.

33 Wir finden diese Passage (*maer [...] bekentenisse*) als inkriminierten Satz in den Irrtumslisten wieder. Der Anklagepunkt nennt zunächst das Thema: *Octavus articulus est de ymagine in anima*, und setzt dann fort: *quod imago trinitatis in anima sit, quaedam expressio <sui> ipsius absque voluntate et intellectu* (Acta Echardiana, Secunda Pars: Processus contra mag. Echardum. In: LW 5, S. 198–226, hier S. 220,62).

34 Der Natur-Begriff, wie er von Eckhart hier eingesetzt ist, evoziert an keiner Stelle die Relation von Natur und Gnade; vielmehr wird er, wie *bilde*, auf Gott und die Seele zugleich bezogen (*gotes natüre, der sêle natüre*). Die Gnadenabhängigkeit des Menschen, eine fundamentale Prämisse der augustinischen Anthropologie, tritt in Eckharts Predigten zurück.

dieses Bild selbst“. Auffällig wechselt die Aussage aus der dritten in die erste Person: „Ich bin dieses Bild selbst“. Und wieder setzen die Zensoren die Formulierung auf ihre Irrtumslisten.

Im auf den Spiegelvergleich folgenden Astgleichnis fällt dann ein zweites Mal der Begriff ‚Ausdruck‘, wieder selbstbezüglich als „Ausdruck seiner selbst“. Wieder wird zensiert und mit derselben Formel übersetzt (*quod est quedam unita expressio sui ipsius*):

Wenn ein Zweig aus einem Baum sprießt, so trägt er sowohl Namen (*name*) wie Wesen (*wesen*) des Baumes. Was da aussprießt, ist <dasselbe>, was darinnen bleibt, und was darinnen bleibt, das ist <dasselbe>, was da aussprießt. So <also> ist der Zweig ein Ausdruck seiner selbst (*aldus es die telch een utedruc sijns selfs*) (S. 259,14–21).

Am Ende der Fragmentpassage steht ein kategorischer Satz in der ersten Person: „Ganz so sage ich von dem Bild der Seele: *Dit beelde es die sone d<es> <v>ads, ende dit beelde benic selue*“ (S. 259,26–28; „Dieses Bild ist der Sohn des Vaters, und dieses Bild bin ich selbst“). Auch hier tauschen die Pronomina der dritten und ersten Person unmerklich ihre Plätze, auch dieser Satz, in dem Bild-Sein und Sohn-Sein zusammenfallen, ist Eckhart zur Last gelegt worden. Das Fragment bricht ab mit einem lapidaren, weniger schroffen als menschenfreundlichen: „Wer’s nicht versteht, der bekümmere sich nicht“.

Beschränkt man sich auf Beobachtungen zum Begriff ‚Ausdruck‘, wird man festhalten können: Die ‚Ausdrucks‘-Spekulation in Eckharts Predigt Nr. 16a kreist um das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung. Als ‚eingedrücktes‘ Bild sei die Seele zugleich ‚Ausdruck‘ Gottes und ihrer selbst.³⁵ Man erkennt, dass das, was die Tradition vor und nach Eckhart als Gottesprädikat reserviert (die Selbstvermittlung des Absoluten), hier auf das Verhältnis von Gott und Seele übergegangen ist. Der kleine Ausschnitt des Predigtfragments musste ausreichen, um zu demonstrieren, wie Eckharts Totalisierung von ‚Ausdruck‘ alle zweistelligen Relationen (Eindruck-Ausdruck, ‚Empfangen-Ausdrücken‘, ‚Ausdrücken-Drinnenbleiben‘) auf ein Drittes hin übersteigt. Die Dynamik von reflexivem und transitivem Bezug im ‚unmittelbaren Selbstausdruck‘ der Seele führt der Volltext der Predigt (Nr. 16b) in einer weit ausgreifenden Bildspekulation fort. Hier wird aus dem Gegenüber von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ (*inbilden* und *widerbilden*) ein dreistelliges ‚Innen als Außen‘ (*überbilden*), wobei auch hier *bilde* als dauerprovisorischer Begriff verwendet ist, der sich je neu überholt: *bilde über*

35 Dieser auf die Einheit der Seele mit Gott gerichtete Doppelbezug ist ein exklusives Phänomen der volkssprachlichen Predigten Eckharts, wohingegen seine lateinischen Werke *expressio* überwiegend als trinitätsspekulative Kategorie auffassen. Die schwierige Frage nach einer (Euvre-internen) Differenz stelle ich hier jedoch zurück.

bilde. Nicolaus Cusanus, von Eckharts Schriften fasziniert, notiert genau diese Formel – ‚Innen als Außen‘ – an den Rand seines Eckhart-Exemplars und benennt das Problem um in die Dynamik von *complicatio* und *explicatio* (‚Einfaltung‘ und ‚Ausfaltung‘ des Göttlichen).³⁶ Doch während bei ihm ‚Einfaltung‘ und ‚Ausfaltung‘ leitbegriffartig wiederkehren, treten bei Eckhart ‚Ausdruck‘ und ‚Eindruck‘ hinter andere Begriffe zurück. Ein erster Grund dafür könnte sein, dass Verben wie (*în-/ûz-*)*gân* oder (*în-/ûz-*)*bilden* flexibler die Bildung jener Eckhart-typischen Komposita erlauben, die, mit *durch-* oder *über-* zusammengesetzt, einen charakteristischen Ebenensprung formulieren: *durch-gân*, *durch-brechen*, *über-gân* oder *über-bilden*. Als zweites wäre in Betracht zu ziehen, was bereits eingangs über eine bestimmte Implikation des ‚Ausdrucks‘-Begriffs gesagt worden ist: Widerstände eines Mediums müssen überwunden werden, anders als bei der Vorstellung des ‚Spiegeln‘ oder ‚Ausfließens‘; diese Notwendigkeit eines Kraftaufwands scheint auf den ersten Blick nicht gut zu Eckharts Vorstellung einer Einheit zu passen, die, leicht und mühelos, ‚immer schon‘ da ist. Freilich wird dieses Argument durch Eckharts Lieblingsvorstellung von der ‚Geburt‘ Gottes relativiert.

Kehren wir zu unserer Vergleichskonstellation zurück. Bei Hermann von Fritzlar war die Differenzierung von ‚unwillkürlichem‘ und ‚willkürlichem‘ Ausdruck ausgespart. Nur bei Eckhart wurde aus dem Gegenüber von Aktivität und Passivität eine paradoxe Gleichzeitigkeit von ‚Empfangen‘ und ‚Ausdrücken‘, nur hier wurde das zeitliche Nacheinander von ‚Eindrücken‘ und ‚Ausdrücken‘ aufgelöst („ich bin <jetzt> Sohn“), nur hier fiel der transitive Bezug (‚etwas ausdrücken‘) mit dem reflexiven Bezug (‚sich ausdrücken‘) zusammen. Unter Ausblendung reflexiver Vermittlung und intentionaler Einstellung versucht Eckhart eine Einheit zu beschreiben, der nichts gegenüberstehen soll. Dafür deutet er den Begriff ‚Ausdruck‘ um und sprengt auch die Nachbarmetaphern ‚Gebären‘, ‚Heraus-

36 GADAMER (Anm. 15), S. 475, weist hin auf die reflexive Wendung *expressio exprimentis et expressi* bei Nicolaus Cusanus: *Kompendium. Kurze Darstellung der philosophisch-theologischen Lehren*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt und hrsg. von BRUNO DECKER/KARL BORMANN, Hamburg 1970 (Philosophische Bibliothek 267), c. VII, S. 26. Die Linie ließe sich verlängern bis in die Neuzeit, über Hegel, der der emphatischen Subjektivierung der Empfindsamkeitspoetik kritisch gegenübersteuert, bis zu Adorno, auch wenn beide philosophisch-ästhetisch argumentieren. Bei aller historischen Distanz, Hegels ‚spekulativer Satz‘ liegt trotzdem nahe: Das Gesagte/die Wahrheit drücke sich selbst aus. Der Satz sei nichts, was hinzukommt, sondern das Heraustreten der Wahrheit selbst. Vgl. dazu CHRISTOPH DEMMERLING: Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie. In: Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik. Hrsg. von DEMS./FRIEDRICH KAMBARTEL, Frankfurt a. M. 1992 (stw 1038), S. 67–99, besonders S. 87–97 („Sprachphilosophische Fundamente: der spekulative Satz und die Unabgeschlossenheit der Bedeutung“).

wachsen‘, ‚Spiegeln‘. Angezielt ist keine augustinisch-neuplatonische trinitarische Anthropologie, kein von der Vernunft regierter, weil grundsätzlich verdächtiger („falscher“) Ausdruck des Innern wie bei Hermann von Fritzlar, sondern der reine Selbstausdruck der mit Gott vereinten Seele. Was Eckhart innerhalb einzelner Begriffe ausbalanciert, tritt bei Hermann von Fritzlar wieder auseinander.

An dieser Stelle kann unsere Reihe sich überlagernder Implikationen von ‚Ausdruck‘ (vgl. unten: Referenz, Wahrheitsbezug, Raumdimension, Form-Inhalt-Bezug und Bezeichnungsrelation) um die folgenden Begriffs-paare erweitert werden:

6. individueller und exemplarischer Ausdruck (Subjektstatus),
7. unwillkürlicher und willkürlicher Ausdruck (Intentionalität),
8. Ausdruck von Entworfenem und Vorgegebenem (Seinsstatus),
9. Ausdruck von Abwesendem und Anwesendem (Gegenwartsbezug),
10. vorher (Eindruck) und nachher (Ausdruck) (Verlaufsdimension).

Für alle genannten Aspekte sucht Eckhart die Position außerhalb (er selber sagt: „oberhalb“) von Gegensätzen. Und macht sich prompt damit verdächtig.

Eckharts ungewöhnliche Transformation des ‚Ausdrucks‘-Begriffs zeigt sich besonders prägnant im Vergleich mit Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum*.³⁷ Der 1259 entstandene Traktat, der im 15. Jahrhundert auch im deutschen Sprachraum eine breite Rezeption erfährt, verbindet genuin franziskanische Spiritualität mit dionysisch geprägter mystischer Theologie. Anders als Eckhart bindet Bonaventura ‚Ausdruck‘ konsequent an ‚Ähnlichkeit‘: Das Bild (*imago*) sei die „Ausdrucksgestalt von Ähnlichkeit“ (*similitudo expressiva*, VI,7, S. 102). Im Hintergrund steht die Vorstellung der *mens* als *imago trinitatis*, wie sie uns schon bei Hermann von Fritzlar begegnet ist. Das Bild Gottes sei der Seele wie ein Siegel eingepreßt (*per suam imaginem [...] insignitam*, III,4, S. 50); die Einprägung durch dieses Bild sei „heilswirksam“ (*impressio salvans*, II,8, S. 40).³⁸ Bonaventura betont die Differenz zwischen Urbild und Abbild, die Eckhart gerade zurückstellt. Der *conformare*-Aspekt von *expressio* zielt bei Bonaventura erwartungsgemäß auf eine franziskanische *conformitas Christi*. Die Einheit der Seele mit Gott ist als „Angleichung“ beschrieben (als *assimi-*

37 Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum. Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt und erläutert von MARIANNE SCHLOSSER. Mit einer Einleitung von Paul Zahner, Münster 2004 (Theologie der Spiritualität. Quellentexte 3).

38 An anderer Stelle greift Bonaventura diese Begrifflichkeit für den innertrinitarischen Zusammenhang auf und differenziert zusätzlich zwischen *similitudo expressa* und *similitudo expressiva*. Diese Formulierungen berücksichtigen einerseits die Ereignishaftigkeit, andererseits die Vorgangshaftigkeit und ‚ewige‘ Gegenwärtigkeit der Menschwerdung Christi: *Breviloquium*. Übertragen, eingeleitet und mit einem Glossar versehen von MARIANNE SCHLOSSER, Einsiedeln 2002, hier I,3.

latio, III,4, S. 58). Um alle Missverständnisse auszuschließen, wird der ontologische Vorbehalt ausdrücklich mitformuliert („soweit möglich in unserem jetzigen heilsgeschichtlichen Zustand“: *secundum statum viae*, VII,1, S. 104 u. ö.), und das heißt: möglich per Teilhabe. Die Entfernung von Eckharts zugespitzter Position ist nicht zu übersehen.

Erfindet nun also die Mystik, wie die Forschung will, den Begriff „Ausdruck“ im Kontext des Neuplatonismus? Ziehen wir weitere Texte zum Vergleich heran. Wie die „Ausdruck-Eindruck“-Relation in der neuplatonischen Ontologie erscheint, lässt sich am schlüssigsten beobachten in dem für Eckhart bedeutsamen, von ihm selektiv rezipierten *Liber de causis*, einem Grundtext der mittelalterlichen Metaphysik. Sieht man den Text auf unsere Fragestellung hin durch, stellt man fest: „Ausdruck“, als Resultat der vermittelten Einprägung der Wesensform, ist hier der absoluten Transzendenz des Ersten (*ens primum*) durchweg gegenübergestellt.³⁹ Genau davon macht Eckhart sich unabhängig. Und eine vergleichbar dialektische Distanzierung von der neuplatonischen Tradition ließe sich für Eckharts Augustinus-Rezeption geltend machen. Zwar liegt der Problemstellung seiner Predigt Nr. 16 eine Quaestio Augustins zugrunde.⁴⁰ Doch wo Augustinus mit der Distinktion dreier Begriffe (*imago et aequalitas et similitudo*) eine Hierarchie aufbaut (*similitudo* gilt als seinsschwächere Relation im Vergleich mit *aequalitas*), lässt Eckhart in seinen volkssprachlichen Predigten diese Unterscheidung fallen. Die terminologische Differenzierung (*similis, aequalis, exemplar, imago*) scheint dort entbehrlich, wo die Seele als ‚Bild‘ zugleich ‚Sohn‘ sein soll. In dieser Perspektive werden dann auch Entsprechungs-begriffe wie ‚Eindruck‘ und ‚Ausdruck‘ austauschbar. Eckhart versucht, mit Relationsbegriffen – ‚Ausdruck‘, ‚Eindruck‘ – gegen Relation anzudenken, im Schutz des Doppelsinns von mittelhochdeutsch *bilde* (sowohl für *exemplar* wie für *imago*) und *glücke* (sowohl für *similitudo* wie für *aequalitas*).

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts findet eine kontroverse Debatte über Eckharts bildspekulative Extremposition statt, auch und eigenständig in der Volkssprache. In etlichen Predigtsammlungen findet sie ihren Niederschlag, unter anderem in der *Postille* des Hartwig von Erfurt⁴¹ – er zitiert aus Eck-

39 *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*. Lateinisch-deutsch. Mit einer Einleitung von Rolf Schönberger. Übersetzung, Glossar, Anmerkungen und Verzeichnisse von ANDREAS SCHÖNFELD, Hamburg 2003 (Philosophische Bibliothek 553). Vgl. dazu den 6. Abschnitt (XVI-XIX) und im Register die Belege s.v. ‚impressio‘; eine Übersicht über die Präsenz des *Liber de causis* im Werk Eckharts S. 161–165.

40 Das Problem ist von der Eckhart-Forschung nicht aufgearbeitet. Für die oben angesprochene Passage in Predigt Nr. 16b, S. 265,4–8, die den Zusammenhang von Bild und Gleichheit diskutiert, hat bereits QUINT Augustinus (*De diversis questionibus octoginta tribus* q. 74) als Quelle identifiziert; vgl. die Anm. zur Stelle.

41 Vgl. V[OLKER] MERTENS: Art. ‚Hartwig (Hartung) von Erfurt‘. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. (Anm. 20), Sp. 532–535.

harts Predigt Nr. 16b – und auch in dem (auf die *Postille* als Quelle bezogenen) *Heiligenleben* Hermanns von Fritzlar, das bereits zur Sprache kam.

Ein Beleg dafür, dass gerade im engsten Umfeld Eckhart-inspirierter mystischer Literatur dessen emphatische Totalisierung von ‚Ausdruck‘ wieder zurückgenommen wird, findet sich in dem lateinischen Kommentar zur *Granum-sinapis*-Sequenz, die als Höhepunkt der volkssprachlichen geistlichen Lyrik des Mittelalters gilt. Beide Texte gehören in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts.⁴² Der Kommentar besteht auf der strikten Unterscheidung von Menschenwort und göttlichem Wort (*verbum hominis* und *verbum dei*, 8,1–5).⁴³ Die Sprache der Menschen verfüge über „Zeichen für Seelenregungen“ (*signa passionum*, 8,2f.). Während das ‚Menschenwort‘ aber schon im Vorhinein konzipiert werden könne (*nostrum verbum prius est formabile quam formatum*, 8,3), sich also „zuerst im Zustand der Möglichkeit (*in potentia*), danach in der Wirklichkeit (*in actu*)“ befinde, sei das Wort Gottes „immer in der Wirklichkeit“ (*semper est in actu*). Zweitens sei die menschliche Sprache „unvollkommen“ (*imperfectum*, 8,4), weil sie das, was sich in unserer Seele befindet, nicht mit einem einzigen Wort ausdrücken könne, sondern mehrere (in wörtliche und übertragende Bedeutung auseinandertretende) brauche, wohingegen Gottes „vollkommenes Wort“ (*verbum perfectissimum*) alles, was in Gott ist, auf einmal – mit einem einzigen Wort – ausdrücke: *unicum verbum divinum est expressivum totius quod in deo est* (8,4).⁴⁴ Es liegt auf der Hand, dass ‚Ausdruck‘ hier, anders als bei Eckhart, wieder in eine innergöttliche Kategorie zurückgeführt ist, über die kategoriale Trennung von göttlichem und menschlichem Wort.

Zum Schluss sei ein Autor angeführt, der besonders kompliziert mit Eckhart gegen Eckhart argumentiert: Heinrich Seuse. Das Glossar in der Ausgabe von KARL BIHLMMEYER⁴⁵ verzeichnet einen einzigen ‚Ausdrucks‘-Beleg: die Partizip-Form das *usgedrukete*] *bild*, die im Kontext eckhartscher Begriffe wie ‚Ausfließen‘ und ‚Geburt‘ hier auf die zweite göttliche Person bezogen ist (*Vita*, S. 181,16). Auch bei Seuse ist also getrennt verhandelt, was bei Eckhart – als Selbstausdruck Gottes im Menschen und umgekehrt – reflexiv und transitiv zugleich gelten soll (und dass dieser Einstellungs-

42 Dazu K[URT] RUH: Art. ‚Granum sinapis‘. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters (Anm. 20), Sp. 220–224.

43 Text zitiert nach: MARIA BINDSCHEDLER: Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis, ND Hildesheim, Zürich, New York 1985 (Basler Studien zur Deutschen Sprache und Literatur 9).

44 Zum thomistischen Hintergrund zuletzt DAGMAR GOTTSCHALL: *Man möchte wunder tun mit Worten* (Predigt 18). Zum Umgang Meister Eckharts mit Wörtern in seinen deutschen Predigten. In: Meister Eckhart in Erfurt. Hrsg. von ANDREAS SPEER/LYDIA WEGENER, Berlin, New York 2005 (Miscellanea Mediaevalia 32), S. 427–449, hier S. 430f., Anm. 16. Eine Auflistung verwandter Eckhart-Stellen zum *vürbräht* und *unwürbräht wort* ebd., S. 427 mit Anm. 1f.

45 Heinrich Seuse: Deutsche Schriften. Hrsg. von KARL BIHLMMEYER, ND Frankfurt a.M. 1961.

wechsel auch ästhetische Konsequenzen hat, kann ich hier nicht ausführen).⁴⁶ Seuse hält am Ähnlichkeitsstatus des Bildes fest, auch am eschatologischen Vorbehalt, während Eckhart die Urbild-Abbild-Grenze überspielt und die christliche Heilserwartung (den Gedanken der künftigen Gegenwart) präsentisch formuliert.

Ich fasse meine bisherigen Überlegungen zusammen: Eckharts volkssprachliche Predigten akzentuieren nicht die Ununterschiedenheit Gottes, sondern die Ununterschiedenheit Gottes und der Seele. In dieser Perspektive gewinnt der „Ausdrucks“-Begriff, der durchaus unter dem Reflexionsdruck neuplatonischer Tradition steht, eine unverwechselbare Eigenständigkeit. Eckharts Umprägung des Begriffs funktioniert über eine maximale Ausdehnung seines Geltungsbereichs. Unter der Voraussetzung der Zeitenthobenheit kann bei ihm die Selbstursprünglichkeit Gottes in eine Gleichursprünglichkeit von Vater und Sohn ebenso übergehen wie in die Einheit der Seele mit Gott. Alles drei heißt dann „unmittelbarer Ausdruck seiner selbst“; der Wechsel der Bezugsebenen bleibt verdeckt. Eine Ähnlichkeits- und Ursprungs-Relation wird gesetzt („Ausdruck von etwas“) und zugleich aufgehoben („unmittelbarer Selbstausdruck“).

Diese Beobachtung lässt sich für Eckharts volkssprachliche Predigten verallgemeinern. Statt lückenloser Schlussketten formulieren sie eine charakteristische Kreisbewegung, über variierende Wiederholungen und abbreviative Begründungen. Was aussieht wie eine progressive Steigerung („Mehr noch“, „Ich aber sage“), ist nichts anderes als ein Zurückgreifen hinter Voraussetzungen, die – verdeckt – einen Punkt markieren, der zugleich „immer schon“ erreicht ist. Diese irritierende Selbstauflösung von Begriffen lässt die Gedankenbewegung immer wieder in sich selbst zurücklaufen und produziert nicht nur in logisch-semantischer, sondern auch grammatischer Hinsicht Härten.⁴⁷ Das könnte ein erstes Indiz dafür sein, dass Eckharts „Ausdrucks“-Spekulation von der ontotheologischen Ebene

46 Belege für die Begriffe *indruck* / *indrucken* sind bei Seuse häufiger. Zu Beginn der *Vita* sind etwa die göttlichen Visionen und Auditionen des „Diener“ als *indrucke von got* beschrieben (S. 8,21). Und im Prolog zum *Buch der ewigen Weisheit* hört Seuse eine innere Stimme, die ihn auffordert, sich hundert Mal zu Boden zu werfen und dabei jeweils das Leiden Christi zu betrachten; dann werde ihm dessen Leiden so „eingedrückt“, dass er dasselbe leide, mit der charakteristischen Einschränkung: „soweit es möglich ist“ (S. 196).

47 Vgl. Predigt Nr. 6 über die Gottesgeburt in der Seele: *Der vater gebirt sînen sun in der ewicheit im selber glich*, dann, charakteristisch steigernd, auf Gott und die Seele bezogen: *Noch spriche ich mêr: er hât in [den sun] geborn in mîner sêle* (DW 1, S. 109,2–4). Im nächsten Schritt wird die Gleichheit abgewiesen zugunsten der Einheit: *Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glich, sunder er ist in ir* (S. 109,4f.). Doch auch *in sîn* wird überboten: *und ich spriche mêr: er gebirt mich sînen sun* („als seinen Sohn“) *und den selben sun. Ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîn nature* (S. 109,8–10). Zum Schluss heißt es, kaum noch verständlich: *er wîrket mich sîn wesen ein unglich* (S. 111,6f.; „als sein Sein, als eines, nicht als gleiches“). Der gesamte Passus ist in die Kölner Irrtumslisten aufgenommen.

aus auf die sprachlich-rhetorische Ebene zurückwirkt, auf seine eigene Predigtpraxis. Gestützt wird diese Vermutung durch die Beobachtung, dass Eckhart auch in der umgekehrten Richtung zentrale grammatische, rhetorische und hermeneutische Kategorien überraschend absolut setzt (z. B. *bîwort* oder *bilde*), weit über die bekannte Tradition der ‚spekulativen Grammatik‘ hinaus.⁴⁸

Dass es in Eckharts volkssprachlichen Predigten immer auch um Sprache in ihrem Verhältnis zu sich selbst geht, bringt uns zu einem letzten, bis jetzt noch nicht erwähnten Aspekt von ‚Ausdruck‘/ *expressio*.

III. *Locutio emphatica*. Überlegungen zu einer ‚emphatischen Ästhetik‘ der Mystik

Auffällig oft reflektiert Eckhart die Verstehens- und Wahrheitsbedingungen seiner Aussagen. Mit Bezug auf seine eigene „ungewöhnliche“ Schriftauslegungspraxis (*raras expositiones*)⁴⁹ behauptet er, dass das von der Norm und der Konvention Abweichende ein „süßer“ Reiz sei, der den religiösen Erkenntnisprozess befördere, süßer als das Bekannte: *dulcius irritant animum nova et rara quam usitata* (LW 1, S. 149, 1f.; „Süßer reizt den Geist Neues und Seltenes als Bekanntes“). Welche sprachlich-gedanklichen Verblüffungsmanöver sind gemeint, für die Eckhart die „süße“ Lust des Hörens beansprucht? Sind überhaupt solche gemeint?

Weiter kommen wir mit Stellen, an denen Eckhart seine Sprechweise konsequent terminologisch behandelt. In seiner *Verteidigungsschrift*,⁵⁰ jenem spektakulären Dokument, mit dem Eckhart sich privat für den Kölner Prozess präpariert hat, verteidigt er einige der beanstandeten Artikel mit dem Hinweis auf seine „emphatische Sprechweise“ (*locutio emphatica*). Beobachten wir in aller Kürze, wie Eckhart mit diesem Terminus im heiklen Kontext seiner Verteidigung hantiert.⁵¹

48 Verstehensvoraussetzung der Bilder und der Wahrheit sei: Bild ‚sein‘, in der Wahrheit ‚sein‘. Zur Entgrenzung der grammatischen und hermeneutischen Kategorien bei Eckhart vgl. SUSANNE KÖBELE: *bîwort sin*. ‚Absolute‘ Grammatik bei Meister Eckhart. In: Mystik. Hrsg. von CHRISTOPH CORMEAU, Berlin 1994 (ZfdPh 113, Sonderheft), S. 190–206.

49 Prol. gen. in opus tripartitum, n. 2. In: Meister Eckhart: Die lateinischen Werke (Anm. 31), Bd. 1 (1964), S. 148, 13.

50 *Processus contra magistrum Echardum* n. 48 (*Magistri Echardi responsio ad articulos sibi impositos de scriptis et dictis suis*) (LW 5). Dazu LORIS STURLESE: Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts. In: Die Kölner Universität im Mittelalter: Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit. Hrsg. von A. ZIMMERMANN, Berlin, New York 1989 (Miscellanea Medievalia 20), S. 192–211.

51 Wie weit diese Kategorie genau reicht und welches Gewicht sie hat, zeige ich andernorts.

Ich greife einen signifikanten Fall heraus, Eckharts Kommentierung von Artikel 11 aus der zweiten Kölner Liste. Im beanstandeten Artikel steht ein Zitat aus einer seiner deutschen Predigten; es geht um das Grundthema der Gottesgeburt in der Seele:

Aber der niht ensuoched noch niht enmeinet dan lüter got, dem entdeckt got und gibet im allez, daz er verborgen hât in sinem götlichen herzen, daz ez im als eigen wirt, als ez gotes eigen ist, weder minner noch mër, ob er in aleine meinet âne mîtel.⁵²

Wer nicht(s) sucht noch will als Gott, dem gibt Gott alles, was er verborgen hat in seinem göttlichen Herzen, auf dass es ihm ebenso zu eigen wird, wie es Gottes Eigen ist, nicht weniger und nicht mehr, wenn er nur unmittelbar nach Gott allein strebt.

Diese Aussage rechtfertigt Eckhart wie folgt: *Verum est, devotum et morale et patet ex iam dictis. Quod autem dicitur in fine deus sic esse proprius homini divino sicut sibi in deo, emphatica locutio est secundum illud: „deus, deus meus“ – „meus“ inquit – „ad te de luce vigilo“* (LW 5, n. 48, S. 323f.,24). Wahr, rechtgläubig und erbaulich sei diese Aussage, und was das zum Schluss Gesagte angehe (dass Gott dem göttlichen Menschen alles zu eigen gebe und umgekehrt), das sei eine ‚emphatische‘ Redeweise, ähnlich formuliert wie Ps 62,2: „Gott, mein Gott, zu dir erwache ich am Morgen“. Damit rückt Eckhart die Intensität seiner eigenen Rhetorik nah an die Bibelsprache heran. Dass die Werke Gottes unsere seien, stützt er außerdem mit Is 26,12 (*omnia opera nostra nobis operatus es*) und schließt seine Argumentation ab mit der Aufforderung, man solle bedenken, dass die Bibel, die Kirchenväter und die Prediger häufig den *mod[us] loquendi emphatic[us]* (S. 324,25) benutzen, wie „das Herz des Sprechenden“ ihn eingebe; die Hörer würden auf diese Weise umso mehr zur Liebe zu den Tugenden und zur Gottesliebe angeregt: *quod cor loquentis suggerit et magis excitantur auditores ad amorem virtutum et ipsius dei* (S. 324,25).⁵³

So sparsam Eckhart sich in dieser kurzen Passage äußert, er verrät doch einiges. Die von den Zensoren beanstandeten Artikel verteidigt er mit dem Hinweis auf ‚Emphase‘, einen fachsprachlichen Begriff, den er gleich dreifach an die Tradition anschließt: an eine biblische, eine patristische und eine predigtrhetorische Konvention. Was verbindet die von Eckhart herangezogenen Bibelzitate, dass er sie hier nebeneinander stellt? Sprachliche Verdopplungsfiguren fallen ins Auge: die Wiederholung der *Invocatio* im Psalm (*deus, deus meus*), die pronominale Verdopplung bei Isaias (*nostra nobis*); Eckhart macht selber auf sie aufmerksam. Darüber hinaus äußert er

52 Es handelt sich um einen Ausschnitt aus Predigt Nr. 11 (DW 1, S. 175–189, hier S. 187,4–7; Übersetzung nach QUINT, S. 474).

53 Es folgt zur Veranschaulichung ein längeres Zitat von Petrus Cellensis; vgl. Anm. 1 zur Stelle, S. 324.

sich nicht. Und wie steht es mit der patristischen Emphase-Tradition, auf die Eckhart sich beruft? Er erläutert sie als *locutio cordis*, als „Sprache des Herzens“, die den religiösen Affekt der (Gottes- und Tugend-)Liebe evoziere. Eckharts inhaltliche Erläuterung emphatischer Rede fällt also überwiegend wirkungsrhetorisch aus, Sensualität und Intellektualität verbindend, wie das bereits der Fall war in dem von mir einleitend zitierten programmatischen Satz über die ‚süße‘ Irritation des Verstehens. Adressatenbezogen stellt Eckhart Emphase in den Dienst moralischer Instruktion und der Erregung des religiösen Affekts der Liebe. Aber auch für den Sprecher, für sich selbst, bringt Eckhart eine ‚suggestive‘ „Sprache des Herzens“ in Anschlag (*quod cor loquentis suggerit*). Und der dritte der von ihm ins Spiel gebrachten Emphase-Kontexte, die Rhetorik?

Die klassische Rhetorik definiert ‚Emphasis‘ als Kategorie sprachlicher Hervorhebung.⁵⁴ ‚Emphase‘ steht für abkürzendes, indirektes, steigernes Sprechen und – eine Pointe – heißt alternativ *expressio*. Diesen ‚expressiven‘ Sprech-Modus sortieren die (vor allem die mittelalterlichen) Rhetoriken unter die Kürzungs-Tropen.⁵⁵ Schon Quintilian unterscheidet zwei Typen von Emphase: *eius duae sunt species: altera, quae plus significat quam dicit, altera, quae etiam id, quod non dicit, Institutio oratoria* (*Institutio oratoria*, 8,3,83; „die eine, die mehr bedeutet, als sie sagt, die andere, die auch das bedeutet, was sie nicht sagt“). Emphase, so Quintilian weiter, könne ein besonderes Gewicht beanspruchen (*auctoritas*). Allerdings bezahle sie ihren Gewinn an prägnanter Kürze (*perspicuitas*) mit Vieldeutigkeit (*ambiguitas*).⁵⁶ Zusammengefasst heißt das: ‚Emphase‘ als rhetorische Wort- und Gedanken-Figur meint ei-

54 Zur rhetorischen Figur der Hervorhebung (durch Abkürzen, Aussparen, Andeuten, Steigerung, Hyperbolik etc.) vgl. GEORG MICHEL: Art. ‚Emphase‘. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 1. Hrsg. von KLAUS WEIMAR u. a., Berlin, New York 1997, S. 441–443; T[HOmas] SCHIRREN: Art. ‚Emphase‘. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik (Anm. 2), Bd. 2 (1994), Sp. 1121–1123.

55 *Ecce per hunc modum emphaseos brevius dicitur et expressius quam si aliter sine emphasi dicitur. [...] emphasis graece idem est quod expressio latine. Per locutiones enim huius loquimur expresse* (Geoffroi von Vinsauf: *Documentum de arte versificandi*, II,2,31–34. In: EDMOND FARAL: *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*, Paris 1958 [Bibliothèque de l'École des Hautes Études 238], S. 278); vgl. auch: *Emphasis enim est quaedam figura quae longam seriem verborum curtat eleganter* (S. 277). Die Emphase vertausche *res* und *proprietas* („Medea war das Verbrechen selbst“).

56 Vgl. Quintilian: *Institutio oratoria* 8,6,73. Hrsg. und übersetzt von HELMUT RAHN, Darmstadt³ 1995, 9,2,64–75, S. 297–303, hier 72, S. 300; vgl. auch ebd., 8,2,11. Noch bei Iulius Caesar Scaliger findet sich die systematische Unterscheidung in zwei Emphase-Typen: *Poetices libri septem. Sieben Bücher über die Dichtkunst*. Unter Mitwirkung von Manfred Fuhrmann hrsg. von LUC DEITZ/GREGOR VOGT-SPIRA, Bd. 2, Buch 3, Kap. 1–94. Hrsg., übersetzt, eingeleitet und erläutert von L. D., Stuttgart, Bad Cannstatt 1994, hier 3,78, S. 516–519. Vgl. Bd. 3 (1995), 4,34, S. 520f., zu *expressio* und *ostensio*.

nen bestimmten Modus impliziten oder elliptischen Sprechens, mit dem man zugleich etwas gewinnt (Kürze) und verliert (Eindeutigkeit).

Fällt nun aber Eckharts *locutio emphatica* mit der rhetorischen *breviloquium*-Kategorie der Emphasis zusammen? Oder mit dem biblisch-patristischen Überschwang einer *locutio cordis*, einer „süßen Andacht des Herzens“, wie sie uns etwa in der mystischen Gebetsästhetik eines David von Augsburg auf Schritt und Tritt begegnet? Dass es einen Überschuss seiner emphatischen Sprechweise über seine Selbstbeschreibung hinaus geben muss, einen, der ganz offensichtlich zusammenfällt mit einem Überschuss über die orthodoxe Lehre hinaus, ist nicht zu übersehen. Unlängst hat DAGMAR GOTTSCHALL für den Aspekt des *wunder tuon mit worten* Eckharts Predigt Nr. 18 näher beleuchtet.⁵⁷ Am Schluss ihrer Untersuchung steht die offene Frage, welcher Sprechakt denn damit gemeint sein könnte: nicht zeichenhaft, nicht magischer Wortzauber, aber „wunderwirkend“?⁵⁸ Mir scheint, dass dieser analytisch schwer greifbare Status von Eckharts Sprechweise identifiziert werden kann. Ich möchte ihn mit Eckharts eigenem Begriff als ‚emphatische‘ Position bestimmen, verlasse mich aber nicht in jedem Punkt auf die Selbstdeutung des Autors (auf sein Traditionsargument). Meine These: Eckharts *modus emphaticus*, dessen Ich-Perspektive einen extremen Evidenzanspruch trägt, ist die Konsequenz des von ihm auch diskursiv entwickelten ‚unmittelbaren Selbst-Ausdrucks‘ Gottes und der Seele. Eckharts Thema greift also von der Objektebene auf die Ebene seiner eigenen Predigtpraxis über, und zwar so, dass es den traditionellen Sprechakt ‚Emphase‘ transformiert. Es geht Eckhart nicht um den Nachvollzug des Gotteswortes, sondern um den unmittelbaren (‚emphatischen‘) Selbstausdruck der Wahrheit: *Möhte diu gnāde, diu in mīn wort gebunden ist, āne under-scheit kōmen in die sēle, als ob ez got selbe sprache.*⁵⁹

57 GOTTSCHALL (Anm. 44).

58 Mit Blick auf die narrative Konstruktion von Heiligkeit in Legenden hat HARALD HAFLERLAND kürzlich für eben diesen irritierenden Zwischenstatus (nicht ‚magisch‘, nicht ‚symbolisch‘) mit dem Begriff ‚metonymisch‘ experimentiert: Metonymie und metonymische Handlungskonstruktion. Erläutert an der narrativen Konstruktion von Heiligkeit in zwei mittelalterlichen Legenden. In: Euphorion 99 (2005), S. 323–364. HAFLERLAND geht dabei von einem maximal entgrenzten ‚Metonymie‘-Begriff aus, der nicht nur als „kognitive Operation“ und allgemeiner „Wahrnehmungsmodus“ gefasst wird, sondern als ‚Narrativ‘, ja als grundsätzlicher ‚Konzept‘-Begriff für die Wahrnehmung und das Erzählen von Heiligkeit („metonymische Konzeptualisierung des Heiligen“, S. 332). HAFLERLANDS abschließend entworfene Beispielanalysen lassen offen, inwieweit der Begriff ‚metonymisch‘ in seiner analytischen Ergiebigkeit anderen Begriffen überlegen ist. Der Aufwand an Binnendifferenzierung, den die ineinander gleitenden Begriffe ‚magisch-mythisch-metonymisch‘ betreiben müssen, um jenen unsicheren Aussagestatus ‚dazwischen‘ (außerhalb und innerhalb von Zeichenhaftigkeit) zu erfassen, scheint mir jeweils gleich groß.

59 Meister Eckhart: Die deutschen Werke (Anm. 31), Bd. 3 (1976), Nr. 81, S. 398,10f. (= DW 3).

Das reiche Material, das gerade die *Verteidigungsschrift* für diesen Zusammenhang böte, kann ich hier nicht ausbreiten. Ich lenke den Blick nur noch auf ein Beispiel, Eckharts Rechtfertigung von Artikel 14,⁶⁰ um anzudeuten, wie sich die Vorstellung ‚unmittelbaren Selbstaushdrucks‘ in Eckharts predigtrhetorischer Praxis umsetzt. Dieser eine Fall ist aufschlussreich genug.

Im inkriminierten Satz geht es um die Einheit des Menschen mit Gott. Die Zensoren stoßen an Eckharts Formulierung an, diese Einheit sei zwingend notwendig, nämlich für Gott. „Gott muss es tun“ (*Ipse cogitur ad hoc quod ipsum oportet hoc facere*, LW 5, S. 324,29). Er „muss“? Ist das im übertragenen Sinn gemeint? Denn wie sollte sich im eigentlichen Sinn Gott uns geben ‚müssen‘? Eckhart kommentiert seine der Häresie verdächtige Formulierung lediglich mit dem lapidaren Hinweis auf Emphase: *Dicendum quod totum verum est, morale et devotum, emphaticum tamen* (S. 325,30). Seine Formulierung sucht offensichtlich einen Ebenensprung. Sie zielt, so könnte man sagen, auf eine sich jenseits von Zwang vollziehende, metaphysisch notwendige Selbstmitteilung Gottes, auf dessen logische und ontologische Inkommensurabilität. All das ist in Eckharts emphatischer Formulierung aber ausgespart, weswegen sie nachhaltig irritiert: als wäre Gott einer Zwangsläufigkeit unterworfen. Gott ‚muss‘ sich ganz schenken, das trifft weder im reinen Wortsinn zu noch im bloß übertragenen Sinn. Die Unterscheidung in übertragene und buchstäbliche Bedeutung ist übersprungen. Und das könnte ein Spezifikum von Eckharts Emphase sein gegenüber der rhetorischen Definition als Ersetzungstropus: keine Ersetzung von ‚eigentlich Gemeintem‘ durch einen übertragenen Ausdruck, sondern eine Sprechweise, die über die Alternative von ‚eigentlich‘ und ‚übertragen‘ hinausgeht und, statt bekannte Entsprechungen abzubilden, das unbekannte Tertium akzentuiert. Für diesen transkategorialen Aussagestatus hat Eckhart auch einen mittelhochdeutschen Begriff: *aller eigenlichest*. Die rekurrente Formel „im allereigenlichsten Sinn“ zeigt Eckharts emphatische Position an, mit der er die Zeichen- und Zuschreibungsbedingungen der Sprache grundsätzlich verlassen will. „Wenn ich für niemanden und um nichts bitte, dann bitte ich *allereigenlichest*“ (DW 3, S. 102,8).⁶¹ Was bleibt da vom Sprechakt des Bittens noch übrig? Die Antwort: Eckhart spricht gar nicht über das Bitten, sondern über die intentionale Unerreichbarkeit Gottes.

Schaut man genau hin, ist Eckharts das Uneigentliche eigentlich setzende Emphase von der psalmengeprägten Emphase der Kirchenväter so weit entfernt wie, nach der anderen Richtung, von der formalrhetorischen Kategorie der Emphasis.

60 DW 1, Nr. 15, S. 244–253, hier S. 247,5f.; 246,12f.; vgl. die Einzelnachweise in den Anmerkungen zur Stelle von STURLESE (Anm. 31), S. 324.

61 Ein anderes Beispiel aus der Predigt Nr. 16b: Das göttliche Bild ‚erbilde‘ sich *aller eigenlichest* (DW 1, S. 268,4), nämlich ohne Vermittlung, in das Bild der Seele.

In welchem Sinn könnte nun Eckharts eigenwillige Transformation der predigtrhetorischen Kategorie der ‚Emphase‘ eine (in welchem Sinn umfassendere?) emphatische ‚Ästhetik‘ sein? Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten.⁶² Trotzdem will ich ihr nicht ausweichen und abschließend einige Thesen diskutieren, die umso vorläufiger sind, je weiter sie ausgreifen.

Die Zuordnung von Eckharts ‚Ausdrucks‘-Spekulation zur Ästhetik wirkt auf den ersten Blick nur lose, zumindest schwierig. Dass der ‚Ästhetik‘-Kontext dennoch nahe liegt, scheint mit Eckharts charakteristischer Zuspitzung der Vorstellung ‚reinen Selbstausdrucks‘ der Wahrheit zusammenzuhängen. Den Ebenensprung markiert in den von mir herangezogenen Passagen u. a. die Steigerungsformel ‚Ich aber sage‘, die für den Sprechakt den Pol des Präsentischen stark macht (Es ist wahr und gegenwärtig, was ich sage, indem ich es jetzt sage), wobei wir zusätzlich einbeziehen sollten, dass sich durch den Ereignischarakter mündlicher Rede der emphatische Gegenwartsbezug verdoppelt. Andererseits gehört dazu Eckharts wiederholter Hinweis, jede seiner Aussagen meine immer schon das Ganze, also dasselbe.⁶³ Denk Voraussetzung seiner emphatischen Redeweise ist: Das Gesagte (die Wahrheit) drückt sich selbst ‚allereigentlichst‘ aus, außerhalb von Zeichenhaftigkeit und Zeitverlauf. Dieser emphatischen Totalisierung von Ausdruck entspricht auch auf der Hörerseite ein Total-Eindruck: ‚Wer das versteht, versteht alles, was ich sage‘. Kurz, die ‚emphatische‘ Redeweise der Mystiker braucht den ‚ekstatischen‘ Hörer, der wie der Sprecher im Gesprochenen erlischt. Und in diesem Sinn wäre dann das vollkommene Hören des Gotteswortes für die Mystiker weder eine rein diskursive noch eine rein affektive Erfahrung, sondern, den Gegensatz übergreifend, eine ‚ästhetische‘: eine ästhetische Erkenntnis, die gebunden ist an die sinnliche Erfahrung des ‚jetzt‘ gesprochenen Wortes. Auch die oben zitierte, von Eckhart geltend gemachte ‚süße‘ Verstehens-Irritation sagt genau dieses: Das Sinnlich-Affektive ist kein Gegensatz zur Abstraktion. Im Modus emphatischer Totalisierung überspielt Eckhart immer wieder die Grenzen von buchstäblichem und übertragenem Sprechen, er überspielt auch (was ich hier ausklammern musste) die Grenzen des *sensus duplex* des Schriftworts. Was dabei herauskommt, schließt die von LARGIER (in diesem

62 Mit einer nicht nur historischen, sondern auch systematischen Engführung von rhetorischer und ästhetischer Perspektive experimentiert EBERHARD OSTERMANN: Die Authentizität des Ästhetischen. Studien zur ästhetischen Transformation der Rhetorik, München 2002 (Figuren 10). OSTERMANN konstruiert eine Reihe kunsttheoretischer Entwürfe, die von Aristoteles bis Blumenberg und Danto reicht und zusammengehalten wird von der Kategorie der ‚Glaubwürdigkeit‘. Zur Transformation der Rhetorik im 18. Jahrhundert TILL (Anm. 11).

63 So im Fragmenttext Nr. 16b (DW 1, S. 270,6–8), aber auch Predigt Nr. 69 (Meister Eckhart: Die deutschen Werke [Anm. 31], Bd. 2 (1971), S. 159–180, hier S. 176,3–177,1).

Band) für den mittelalterlichen Umgang mit dem Bibelwort herausgearbeitete Ästhetik ‚sinnlich-affektiver Erfahrung der Süße‘ durchaus ein, geht aber nicht darin auf.

Für mystische Texte anderer Autoren ergäben sich andere ‚Emphasen‘, emphatische Gebets-, Kontemplations- oder Visions-Ästhetiken. So erzeugt der Anspruch einer wahrheitsunmittelbaren Sprecherposition bei Mechthild von Magdeburg eine Ästhetik, die das intime Zwiegespräch mit dem Geliebten sucht, bei Seuse ist es der Dialog mit der Weisheit. Für eine emphatisch-expressive Ästhetik des Gebets käme man weiter mit David von Augsburg, dessen Traktat *Die sieben Staffeln des Gebetes* zusammen mit mystischen Predigten Eckharts und Taulers überliefert ist.⁶⁴ Die integrative (religiöse und ästhetische) Kapazität des Begriffs ‚Süße‘ ist bekanntlich hoch; nicht zufällig kehrt diese Kategorie in ganz unterschiedlichen Argumentationsbereichen des vorliegenden Sammelbandes immer wieder. Bei David von Augsburg ist ‚Süße‘ ein Leitwort: Das „Kauen“ der Worte Gottes lasse diese „süß“ werden (181f., S. 56), die Liebe ziehe die Seele in Gottes „Süßigkeit“ (348, S. 61), das die Sinne affizierende „süße“ Gebet führe zur „süßen“ Einheit mit Gott – wenn auch mit dem charakteristischen Vorbehalt einer nur transitorischen, nur abbildhaften Erkenntnis (425f., S. 64); der Effekt ist, ähnlich wie bei Mechthild, eine schöne, ‚süße‘ Klage (dazu HASEBRINK in diesem Band). Am Schluss geht die strenge Traktatsprache des David von Augsburg nicht zufällig in Psalmen über (198, S. 56 und 569–587, S. 64). Auch Bonaventuras bereits zitierte Abhandlung *Itinerarium mentis in Deum* wechselt immer wieder in *oratio fervens* („glühendes Gebet“, S. 12,71), zum Schluss sogar in einen „Gesang“ (S. 71) mit den Worten der Braut des *Hohenliedes*. Zwar verfolgt Bonaventura parallel dazu auch auf der diskursiven Ebene eine ästhetische Argumentationslinie (eine theologische Schönheitsspekulation); entscheidend ist aber, dass und wie diese auf die Text-Ästhetik durchschlägt, ‚ästhetisch‘ hier im Doppelsinn von: ‚sinnlich-affiziert‘ durch die vollkommene ‚Schönheit‘ des göttlichen Worts.

Poetische und religiöse (mystische) Erfahrung sind nicht dasselbe, „aber die Unterscheidung ist eine, die innerhalb desselben Gegenstandsbereiches, desselben Diskurses getroffen wird“.⁶⁵ Der von mir vorgeschlagene Begriff ‚emphatische Ästhetik‘ erfasst eine spezifische sprachliche Intensität, in der religiöse und ästhetische Funktion von Texten aufs engste ver-

64 David von Augsburg: *Die sieben Staffeln des Gebetes*. Hrsg. von KURT RUH, München 1965 (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 1), S. 13–24. Im vollkommenen, „süßen“ und „andächtigen“ Gebet können das mimetisch-klangsinnliche und begrifflich-bedeutsame Moment zusammenfallen, es zeige uns selbst wie in einem Spiegel (47, S. 50).

65 NAVID KERMANI: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2003, S. 409.

schränkt sind.⁶⁶ Die Analyse dieser Engführung ließe sich mystikintern für die Beschreibung bestimmter literarhistorischer Konstellationen weiter fruchtbar machen. Eckharts emphatische Transgressionen gehen so weit, dass selbst diejenigen, die sich als seine Schüler begreifen und ihrerseits *bildlos gebilden* und *wiselos bewisen* wollen (*Vita*, 191), geradezu obsessiv Unterschiede einziehen; Seuse etwa, der auf Eckharts Einheitsemphase mit Unterscheidungsemphase reagiert. Andererseits könnte man aber auch an Autoren außerhalb der Mystik denken, die bei auffälliger religiöser Verankerung eine äußerste Unabhängigkeit des Ästhetischen beschwören: an Gottfried von Straßburg und seine „Ästhetik der im Vereinigungsprozess miterscheinenden Zeichenprozesse“ (KIENING in diesem Band). Auch bei Gottfried stößt man auf den Anspruch ‚reiner Erscheinung‘ – *lûter* und *süeze* sind Schlüsselbegriffe –, der auch hier das Publikum von Verstehens-Arbeit entlastet (das ‚süße‘ Brot im Prolog) und Intentionalität so irritierend unterläuft wie die Grenzen von bildlicher und übertragener Sprechweise. Gottfrieds Anstrengung, die diskursive Sprache weit gehend außer Kraft zu setzen durch suggestive ‚Sinnverklanglichung‘, erzeugt eine auf ihre Weise ‚emphatische‘ Ästhetik. Man könnte auch an einen Autor wie Frauenlob denken, dessen *Kreuzleich*, *Marienleich* und *Minneleich* dann auf einmal in einer Linie stünden, und ohnehin an Dante: Autoren, die die mittelalterliche Allegoresepraxis transformieren und über eine vergleichbar emphatische, vergleichbar kunstbewusste Eigentlichsetzung des Uneigentlichen Allegorie und Allegorese ineinander umschlagen lassen. Alle drei sind Autoren, die einen irritierenden Wahrheitsanspruch der poetischen Rede aufweisen,⁶⁷ außerdem mit einer religiös evozierten Ich-Emphase sprechen, die nicht auf Kosten ihres religiösen Zentrums aktualisiert ist (also kein modern-‚individueller‘ Standpunkt ist), und formzentrierte, klang-evokative Dichtungen herstellen, die, je kunstvoller und formvermittelter, umso mehr die ästhetische ‚Naturwüchsigkeit‘ hervorkehren und auf Ausdrucksunmittelbarkeit setzen müssen.

Ich versuche, trotz der offenen Fragen, ein Fazit: Die Mystik findet in Untersuchungen zum Begriff ‚Ausdruck‘ oft Erwähnung, aber keinen ausgewiesenen Platz. Mich hat die mittelalterliche Begriffsgeschichte von

66 Emphatisch wäre der umfassendere Begriff im Vergleich mit dem von BURKHARD HASEBRINK ins Gespräch gebrachten Terminus ‚inziativ‘, der sich auf die performative Dimension der Predigten konzentriert: Formen inziativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt, Tübingen 1992 (Texte und Textgeschichte 32).

67 Den Anspruch auf eine Nähe zur biblischen Offenbarungsrede zeigt für Dante ANDREAS KABLITZ: Dantes poetisches Selbstverständnis (Convivio – Commedia). In: Über die Schwierigkeiten (s)ich zu sagen. Horizonte literarischer Subjektkonstitution. Hrsg. von WINFRIED WEHLE, Frankfurt a.M. 2001 (Analecta Romanica 63), S. 17–57.

„Ausdruck“ deswegen interessiert, weil sie einen Raum öffnet für das, was sich in der Neuzeit als Problem – als „Ausdrucksdilemma“ – je neu formiert. Der Gegensatz „reine Expression“ – „bloße (rhetorische) Konvention“ ist historisch kontingent. So wie bereits die Frühaufklärung auf konfliktrträgliche Weise eine antirhetorische Ausdrucksästhetik gegen die gelehrt-humanistische Tradition in Anschlag gebracht hat (und ohnehin bereits in der Antike innerhalb der Grenzen von Mimesis Raum war für Selbstaffektation und Selbst-Ausdruck), so scheint umgekehrt die neuzeitliche „Autonomie“-Ästhetik (mit dem Zentrum des Selbstausdrucks des individuellen Subjekts) gerade nicht der alles hinter sich lassende Befreiungsschlag aus geistlichen Normen, als der sie auftritt.⁶⁸ Um nicht missverstanden zu werden: Der „absolute Punkt“ im Ich (Eckharts „grundloser Grund“ der Seele) ist nicht das „absolute Ich“, aber: der paradoxe Anspruch eines in „reine Empfänglichkeit“ verwandelten unmittelbaren Selbst-Ausdrucks.⁶⁹ Es geht also nicht um moderne Hochschätzung und mittelalterliche Geringschätzung von „reinem Selbstausdruck“, sondern um einen gemeinsamen Punkt, von dem aus – mit je verschiedenen ontologischen Voraussetzungen – eine emphatische (ästhetische) Position bezogen wird.

Die Geschichte des Begriffs „Ausdruck“ ist in der Tat eine Geschichte „mit extremen Konturen“, und eine Extremposition ist unbestreitbar die genieästhetische Epoche, die ihre auf allen Ebenen gesuchte „Autonomie“ auf „reinen Selbstausdruck“ gründen will. Eine andere Extremposition im Mittelalter sollte man aber nicht unterschlagen, die Mystik. Das Paradigma für „Ausdruck“ im Mittelalter heißt „Selbstbezug als Gottesbezug“. Eckhart, der den Ich-Bezug als Gottesbezug so radikal denkt, dass er die Abstraktion *icheit* erfindet, prägt den Begriff *ûzdruc*, und er prägt ihn gleich um. Seine „emphatische“ Ästhetik, zwei- und dreistellige Modelle ineinander-führend, tritt aus allen Unterscheidungen heraus und steht nicht mehr auf

68 So nimmt ausgerechnet jener Gründungstext der Epoche, der den nachhaltigsten Bruch mit der Regelpoetik formuliert, einen unerwartet intensiven Bezug zur religiösen Ästhetik auf: „und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält; [...] dann sehne ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest du dem Papiere das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes! – Mein Freund“ (Johann Wolfgang Goethe: Die Leiden des jungen Werther. In: DERS.: Werke, Bd. I/19. Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, ND München 1987, S. 8). Die theologisch-philosophisch-ästhetischen Diskurse sind entmischt, trotzdem hat sich der Begriff (Selbst-)„Ausdruck“ nicht vollständig aus den Zusammenhängen religiösen Sprachgebrauchs gelöst.

69 Die äußerste Anstrengung des „Entbildens“ ist – auch im Mittelalter – die äußerste Selbstbehauptung des Ästhetischen. Auch der ästhetisch, moralisch, politisch verheißungsvolle und belastete Begriff „Autonomie“ müsste also aus dem Gegensatz herausgenommen werden (dazu HARTMUT BLEUMER in diesem Band). Autonomie bedeutet gerade nicht, das Individuum ganz auf sich zu stellen.

dem Boden platonischer Teilhabemetaphysik. Indem Eckhart die „Ausdruck“-immanente Relation von Urbild und Abbild durchbricht, eine ontologische Vollständigkeit des ‚Jetzt‘ beanspruchend, und das Ausdrucksdilemma auf mehreren Ebenen – auch auf der Metaebene der Zeichenhaftigkeit und Referenzialisierbarkeit von Sprache – parallel mitdiskutiert, zwingt er sein Publikum, seinerseits aus einfachen Alternativen herauszutreten.

Meine Untersuchung ist nur von einem kleinen Ausschnitt ausgegangen. Aber schon innerhalb der Mystik – das zeigten die exemplarischen Textvergleiche – eröffnen sich weite Spielräume, die in die religiöse und weltliche Literatur hinein verlängerbar wären. Die Neuzeit, mit verschobenen ontologischen Prämissen, setzt den „Selbstaussdruck“ autonom und kommt auf ihre Weise damit an eine Grenze. Das Dilemma von Zuschreibung (wie kann ich mir selbst Wahrheit zuschreiben?) und aus sich selbst einleuchtender Evidenz bleibt bestehen. Wie sollte das Subjekt, selber ein vermitteltes, sich unvermittelt ausdrücken? Wenn ADORNO über den „absoluten Ausdruck“ schreibt, er erweise sich nach dem Kriterium seiner selbst, strenggenommen, als unerreichbar, ist nach wie vor diese Ambivalenz bewahrt. „Absoluter Ausdruck“, so ADORNO misstrauisch und optimistisch zugleich, wäre „die Sache selbst“. ⁷⁰ Nur hier hätte Kunst „ihre emphatischen [!] Augenblicke“. ⁷¹

Es trifft zu, was NAVID KERMANI kürzlich festgestellt hat: „In gewisser Weise schildern die Mystiker ihre Gotteserfahrung mit Hilfe einer Terminologie, die ästhetischer ist als diejenige, mit der Adorno von der Kunsterfahrung spricht“. ⁷²

Im Blick auf die mittelalterliche Mystik, die Zuschreibung und Evidenz oszillieren lässt, ließen sich etliche der von HANS ULRICH GUMBRECHT in seinem jüngsten Buch ⁷³ präsentierten „Komplexisierungs“- und „Präsen-

⁷⁰ ADORNO (Anm. 26), S. 73.

⁷¹ ADORNO (Anm. 26), S. 74.

⁷² KERMANI (Anm. 65), S. 414. Wenn Thomas Mann im *Doktor Faustus* über die Möglichkeit der „Rekonstruktion des Ausdrucks“ räsonniert, und zwar „des Ausdrucks in seiner Erst- und Uerscheinung, des Ausdrucks als Klage“ (S. 487), gehört das genau in diesen Zusammenhang: „Die Klage ist der Ausdruck selbst, man kann kühnlich sagen, daß aller Ausdruck eigentlich Klage ist“ (Thomas Mann: *Doktor Faustus*. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde, Frankfurt a. M. 1986, S. 485, mit Bezug auf *Dr. Fausti Wehklage*). Hier heißt es, mit dem charakteristischen ‚Wie wenn Erlösung wäre‘-Vorbehalt ADORNOS: „Aber wie, wenn der künstlerischen Paradoxie, daß aus der totalen Konstruktion sich der Ausdruck – der Ausdruck als Klage – gebiert, das religiöse Paradoxon entspräche, daß aus tiefster Heillosigkeit, wenn auch als leistungste Frage nur, die Hoffnung keimte?“ (S. 490). Dahinter steht ADORNOS Vorstellung einer latenten Trauer der Kunst: daß Kunst, wo sie ‚Ausdruck‘ sein will und alles Thematische verzehrt, Klage werde.

⁷³ HANS ULRICH GUMBRECHT: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2004 (es 2364).

tifikations“-Schleifen historisch präzisieren. Unentschieden, ob er „jenseits“⁷⁴ oder, wie im Buchtitel, „diesseits“ der Hermeneutik kommen will, scheint er das Nächstliegende – die Mystik, die Immanenz und Transzendenz so eng zusammendenkt – zu übersehen und setzt sich dem lediglich privaten Vorwurf aus, er habe sein Verhältnis zu den Dingen dieser Welt wohl „dermaßen streng immanenzphilosophisch gedacht, daß es einen Anflug (oder auch mehr als nur einen Anflug) von Mystik zu haben scheint“.⁷⁵ Vor dem Hintergrund der ‚Ausdrucks‘-Spekulation der mittelalterlichen Mystik und ihrer emphatisch-expressiven Sprachverwendung wird jedenfalls die These unhaltbar, erst das ausdruckspsychologisch interessierte 19. Jahrhundert habe die intellektuelle Energie auf eine Unterscheidung verwandt, die „vorher nie thematisch geworden war: auf die Unterscheidung zwischen willkürlichen und unwillkürlichen (nicht-intendierten) Akten des Ausdrückens“:⁷⁶ im Gegenteil, die Mystik denkt mit einigem Scharfsinn genau darüber nach, über Intention und Referenz.

Eckharts spekulative und ästhetische Mehrdeutigkeit hat man als Undeutlichkeit wahrgenommen. *Falsum et absurdum*, sagen schon die Zensoren und beharren auf der Ursprungs- und Ähnlichkeitsrelation. Im Bild könne das Urbild nicht anwesend, nicht unmittelbar gegenwärtig sein, sondern sich allenfalls an die Stelle des Abgebildeten setzen wollen. Dasselbe Risiko, die Verwechslung von Präsenz und Repräsentation, hatte Hermann von Fritzlar diskutiert (*valscher ûztruc*). Man hat den emphatisch-expressiven Sprachgebrauch der Mystiker immer wieder kritisiert: dass man nicht beides zugleich behaupten dürfe, dass die Einstellungen inkommensurabel seien und nicht ineinander übersetzt werden können. Die Mystiker selber beharren darauf, Unmittelbarkeit und Vermittlung zusammenzudenken, und schaffen sich eben dadurch Denkspielraum und ästhetischen Freiraum. In dieser paradox gespannten ‚emphatischen‘ Unmittelbarkeitsästhetik liegt für mich die hermeneutische Aktualität und exemplarische Bedeutung der Mystik.

74 GUMBRECHT (Anm. 73), S. 70.

75 GUMBRECHT (Anm. 73), S. 169.

76 GUMBRECHT (Anm. 1), S. 417.